

# الشوكانية الوهابية

تيار مستجد في الفكر العربي الحديث

د. عبد العزيز المسعودي

مكتبة مدبولي

# الشوكانية الوهابية

تيار مستجد في الفكر العربي الحديث

### مكتبة مذبولى

العنوان : ٦ ميدان طلعت حرب - القاهرة  
تليفون : ٥٧٥٦٤٢١ - فاكس : ٥٧٥٢٨٥٤  
البريد الإلكتروني :

WWW.madboulybooks.com  
info@madboulybooks.com

الكتاب : الشوكانية الوهابية  
تيار مستجد في الفكر العربي الحديث  
المؤلف : د. عبد العزيز قائد المسعودي  
رقم الإيداع : ٥٨٤٤ / ٢٠٠٦  
الترقيم الدولي : 7 - 607 - 208 - 977  
جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة  
الطبعة الأولى : ٢٠٠٦م

### عربية للطباعة والنشر

العنوان : ٥٧ و ١٠ شارع السلام - أرض اللواء - المهندسين  
تليفون : ٣٢٥٦٠٩٨ - ٣٢٥١٠٤٣ - فاكس : ٣٢٩١٤٩٧

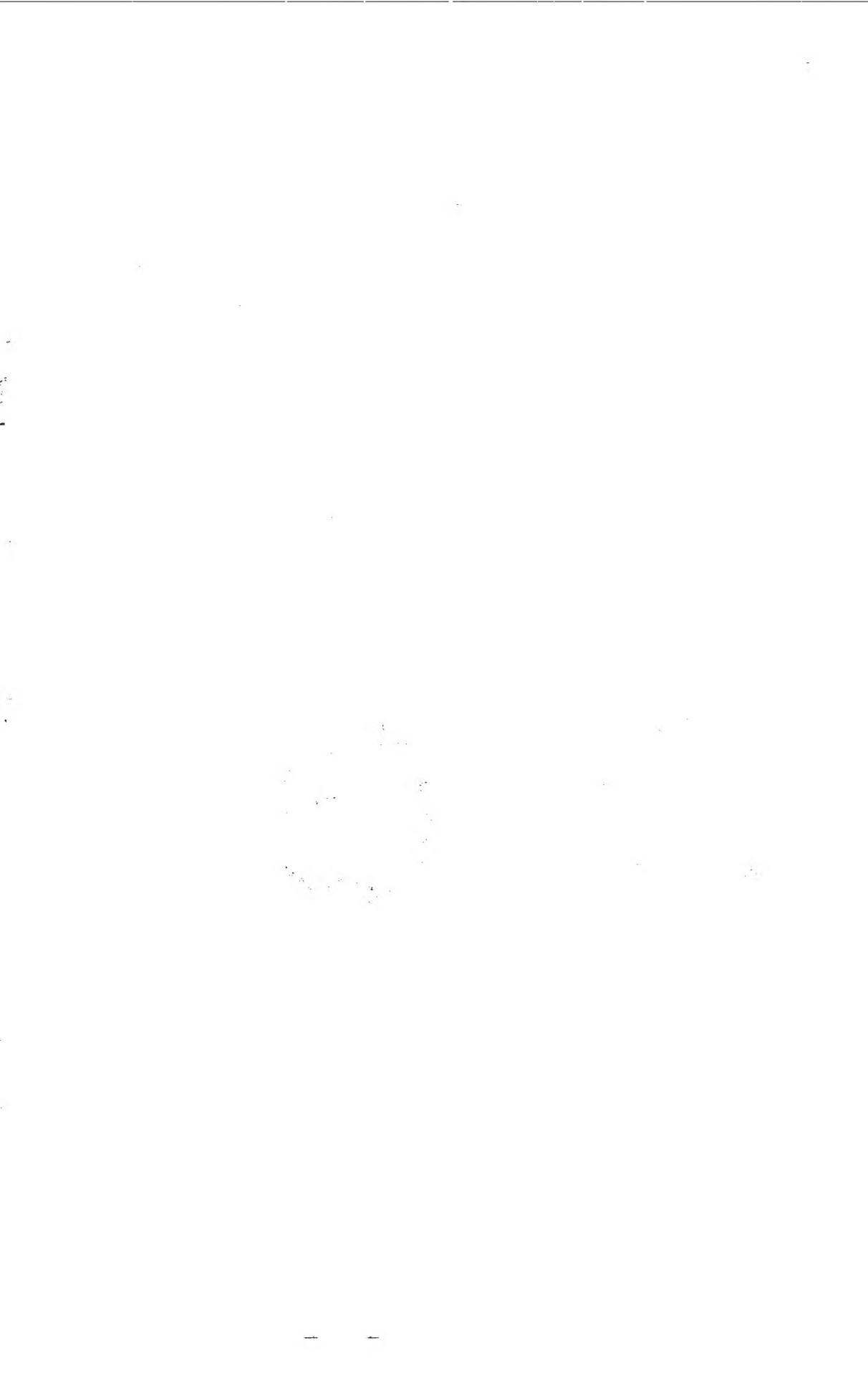
# الشوكانية الوهابية

تيار مستجد في الفكر العربي الحديث

د. عبد العزيز المسعودي

مكتبة مدبولي





## المحتويات

الصفحة	الموضوع
٩	- الإهداء
١١	- توطئة
٤٥	مدخل نظري : إشكالية الخلافة الإسلامية
٤٥	الأصل والتطور
٥١	تعريف مصطلح الخلافة
٥٦	التحليل الفقهي لمؤسسة الخلافة
٦٣	بين الاستمرارية والانقطاع

## الباب الأول

### مدرسة الإصلاح اليمنية

٧٣	مفهوم الاجتهاد ونقيضه التقليد
٩٨	ظاهرة التجديد في الدين
	- الفصل الأول : فتوى الإمام المتوكل إسماعيل بن القاسم المتعلقة بأرض
١١٣	اليمن الأسفل والمشرق
١١٣	مصدر الخلاف وتداعياته
١١٦	فساد الزمان وإشكالية الأمر بالمعروف
١٣١	الأزمة المتأصلة بين الفقيه والسلطان
١٤٠	تهافت الفتاوى الرسمية
١٤٥	تعثر تجربة وحدة التراب اليمني
١٥٧	الخلاصة
١٥٩	- الفصل الثاني : اغتراب الفقيه في كنف السلطان
١٥٩	أزمة الفكر الزيدي

الصفحة	الموضوع
١٥٦	أسباب غربة القبلي ومظاهرها
١٦٩	مذهبه في الإصلاح
١٧٦	موقفه من زيدية اليمن الهادوية
١٨٣	موقفه من صوفية اليمن الأشعرية
١٨٨	موقفه من علماء الحرم المكي
١٩٧	الخلاصة
١٩٩	- الفصل الثالث : التأصيل الموضوعي والذاتي للغربة عند ابن الأمير
١٩٩	من الموالاتة إلى الامتناع السياسي
٢٠٢	صنعاء عاصمة للخلافة القاسمية
٢١٧	مغزى الرسالة النجدية
٢٢٣	عودة على بدء
٢٣٣	تقييم الدور السعودي

## الباب الثاني

### الدعوات الدينية السلفية

٢٥١	البيان والتعريف بالعقيدة
٢٥٧	- الفصل الأول : الوهابية في نجد
٢٦٣	المشروع السعودي
٢٧١	- الفصل الثاني : الشوكانية في اليمن
٢٧٦	مذهبه في الإصلاح
٢٩٤	دور شيخ الإسلام
٣٠٩	مأزق الشريعة والشريعة
٣٢٩	- الفصل الثالث : السنوسية في ليبيا
٣٢٩	ظاهرة الزوايا الصوفية
٣٣١	مذهب الإدريسي

الصفحة	الموضوع
٣٤٣	- الفصل الرابع : المهديّة في السودان
٣٤٣	جذور المسألة السودانية
٣٥٠	الشيخ وطريقته

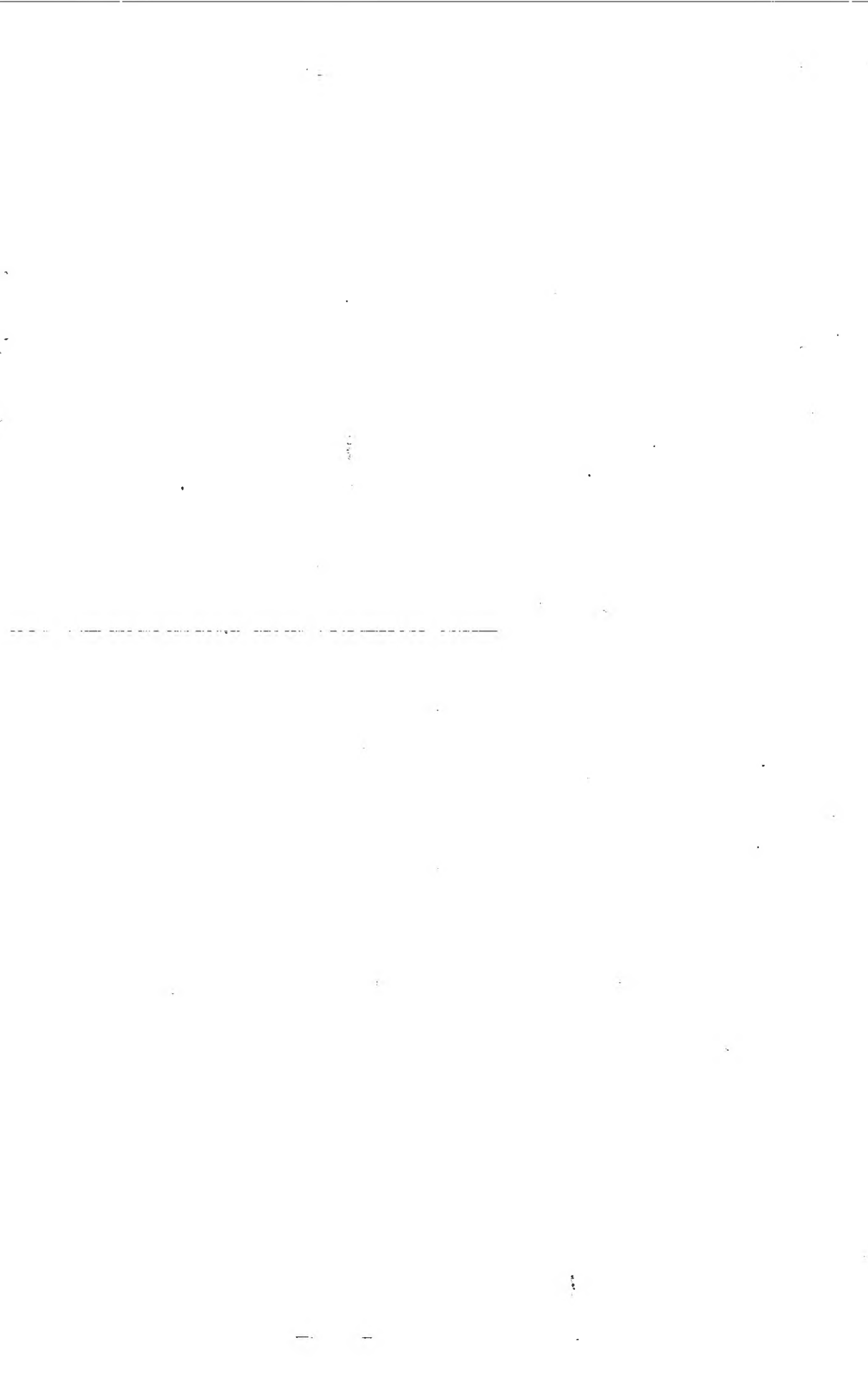
### الباب الثالث

#### إشكالية النهضة العربية

٣٦٣	الحركات السياسية الحديثة
٣٧١	- الفصل الأول : تيار الوطنية المصرية
٣٧١	جذور المسألة المصرية
٣٧٢	المعنى الاصطلاحي للوطن
٣٩٥	- الفصل الثاني : تجربة عهد الأمان في تونس
٣٩٥	تداعيات الأزمة ودلالاتها في المغرب الأوسط
٤١١	مضمون وثيقة عهد الأمان
٤٢٣	- الفصل الثالث : الأفغاني ومشروع الجامعة الإسلامية
٤٢٣	دعوة للتضامن والوحدة
٤٢٥	هامشية الإصلاح ومركزية الاستبداد
٤٥١	- الفصل الرابع : موقف الكواكبي من الاستبداد
٤٥١	دعوة للحرية والاستقلال
٤٥٩	في نقد الاستبداد وأدواته
٤٧٢	قرشية الخلافة

#### مراجع ومصادر الكتاب

٤٨٥	( أ ) الكتب باللغة العربية
٥٠٧	( ب ) المقالات باللغة العربية
٥٠٨	( جـ ) الكتب باللغات الأوربية
٥١٠	( د ) المقالات باللغات الأوربية



## الإهداء :

إلى المجاهد الكبير عبد الرحمن بن أحمد بن مسعود  
الكواكبي ، صاحب كتاب طبائع الاستبداد ومصارع  
الاستعباد في الذكرى المائة الأولى من رحيله .





## توطئة

اختمرت في ذهني فكرة إعداد مشروع كتاب جامعي في مجال تاريخ الفكر العربي الحديث ، من واقع التجربة في قاعات البحث مع طلبة الدراسات العليا بجامعة صنعاء (تمهيدي ماجستير) منذ مطلع الألفية الثالثة . لكن الفكرة ذاتها أُغيت في المهدي ، لأسباب معروفة ومحسوبة ، أوجزها بالعبارات التالية : في الآونة الأخيرة رفعت سلطة المعرفة في اليمن الموحد شعاراً كبيراً في محتواه "صنعاء عاصمة للثقافة العربية " ، بالنسبة لي لم يكن سوى شعاراً ضئيلاً في مضمونه الرامي إلى تكريس ثقافة الاستهلاك والعولمة الهابطة . هنالك لم يبق أمامي سوى خيار واحد ، هو البحث المضني عن ناشر عربي يفي بالغرض المطلوب ، دون الحاجة لاستئذان حاجب السلطان الثقافي وإملاءاته السياسية المغرضة . وقد وفقني الله في هذا المسعى بالعثور على ناشر عربي أصيل (مكتبة مدبولي) ، وصاحبها الطيب الحاج محمد مدبولي والذي تكفل بطباعة هذا الكتاب دون شروط مسبقة .

منذ ذلك التاريخ ، عقدت العزم على إعداد المادة التاريخية العلمية لموضوع بحشي هذا ، في عامنا هذا ، تحت هذا العنوان : الشوكانية الوهابية تيار مستجد في الفكر العربي الحديث . ومن يقرأ فصل من فصول هذه الحياة السياسية العربية المتردية في زمننا الغراب هذا ، قطعاً سيواجه مشكلة عويصة في ترجمة أفكار أولئك نفر من الرواد الأوائل الذين اکتبوا بنار السلطان ومقالب حاشيته . ومن يتفحص بالذات مصنفات شيخ الإسلام محمد بن علي الشوكاني ، الذي عاصر بدوره دعوة الشيخ الفاضل محمد بن عبد الوهاب النجدي ، سوف يكتشف بيسر وسهولة أن الفكر العربي قبل وبعد عصر النهضة العربية الحديثة المغيبة ، لا تزال تعبر عن واقع سياسي واجتماعي بائس يدعو للتشاؤم أكثر منه للتفاؤل ، كما نلمس ذلك جلياً في مقالات الشيخ المجتهد صالح بن المهدي القبلي : العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ ، والمجاهد الكبير عبد الرحمن الكواكبي : طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد .

من هذه الزاوية ، تفترض هذه الدراسة أن الدعوتين "الشوكانية الوهابية" بالمقارنة لسائر التيارات الفكرية والاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية ، تيار مستجد في الفكر العربي الحديث ، أثبت عجزه في الوقت الراهن عن الوفاء بمفهوم الجهاد في سبيل الله على أكمل وجه . وكان البديل في المقابل ، ظهور حركات إسلامية جهادية في الساحة ، نخص بالذكر منها حزب الله في لبنان ، وحركة حماس في فلسطين ، وأنصار السنة في بلاد الرافدين ، التي تجشم رجالها عبء الدفاع عن شرف الأمة ومقدساتها في مواجهة الاقتحام الاستعماري الغربي لدار الإسلام .

فالوعي بالأزمة الحضارية "الجمود والتخلف" ، على أكثر من صعيد ، يعكس بطبيعة الحال عمق الأزمة المتمثلة في تعطيل العمل بشعيرة من شعائر الإسلام ، ألا وهو الجهاد . سبق ذلك الحدث العظيم ، تعطيل مبدأ الاجتهاد فضلاً عن تعطيل دور مؤسسة الخلافة الإسلامية ، تحديداً منذ أن أوصد فقهاء السلطان باب الاجتهاد في وجه طلبة العلم وأهله . وكانت الدعوات الدينية الإصلاحية التي ظهرت في القرنين الماضيين ، كالوهابية والشوكانية والمهدية والسنوسية ، بمثابة احتجاج على الوضع المزوم حينما عجزت السلطنة العثمانية عن حماية بيضة الإسلام ، عشية قيام الحملة الفرنسية على بلاد مصر والشام في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي . فالحملة ذاتها \_ الفرنسية \_ لا يمكن فصلها بأي حال من الأحوال عن المسارين العثماني والأوربي ، الأمر الذي يتطلب منا عرب المشرق وعرب المغرب إعادة النظر في مضمون الغزوة الاستعمارية على المنطقة في مضمونها السياسي والثقافي ، من حيث كونها معلماً تاريخياً لا يمكن تجاهله لمن يريد دراسة معالم حركة النهضة العربية الحديثة المغيبة .

وما يشهده الوطن العربي في الحقبة المعاصرة من هزائم عسكرية مذلة ونكبات سياسية متلاحقة ، بل ونهب منظم لثرواته الطبيعية ، وتبديد جنوبي لطافته البشرية ، أمر لا يمكن تصديقه من قبل رجل عاقل . وإذا كان الأمر الواقع كذلك ، فإن هذه الدراسة سوف تغامر بطرح جملة من التساؤلات : ماذا بقي لنا من شعائر الخلافة الإسلامية بعد

سقوط السلطنة العثمانية ؟ ولماذا يماري نفر من العلماء بالقول مثلاً أن باب الاجتهاد لم يؤصد بعد ؟ وهل توقف بالفعل ذلك المدد من المحددين في الدين ؟

توصلنا هذه المداخلة إلى لب تلك المقالة القديمة : تحديد الفكر العربي في زمن أضحي فيه التفكير الحر ترف ذهني يتعلق بجماعة محدودة من الناس ، ممن يعرفون بفقهاء السلطان قديماً ، ودكاترة الرئيس حديثاً . فمنهم العالم المجتهد ، ومنهم العالم الجاهل ، ومنهم المثقف الملتزم والشاعر المناق ، ومنهم التكنوقراط الذي يسير الأمور وفق هوى السلطان ، وهو أشبه ما يكون برقاص الساعة المتحرك شمالاً ويمناً . كما تبدو الإجابة على هذه القضايا المثارة ، بالنسبة لبعض الساسة المحترفين والدارسين المختصين ضرباً من الاستشكال الثقافي المستهلك ، منذ أمد بعيد ، تحديداً منذ ظهور تيار الجامعة الإسلامية وصاحبه السيد جمال الدين الأفغاني .

وعليه ، فإن الكتابة في مجال تاريخ الفكر العربي الحديث ، ناهيك عن الوسيط ، يعد دون أدنى شك ضرباً من المجازفة العلمية على أكثر من صعيد ، لمن لا يملك منهجاً ولا مصباحاً منيراً يستهدي به في عتمة الليل العربي البهيم . وتكمن الخطورة هنا وهناك ، ليس في كيفية التعامل مع المصادر والمراجع باختلاف توجهاتها السياسية والمذهبية المتعارضة في مقالاتها ومباحثها ، وإنما فيما يتعلق بالرد على الاستفهامات المثارة في سياق البحث والدراسة .

فكل محاولة جاهدة للتوصل إلى استنتاجات صحيحة "متفق عليها" ، ربما تتطلب من صاحبها وعياً تاريخياً بعمق المشكلة التاريخية ، ليس بالنسبة للدعوة السلفية الوهابية فحسب ، بل لسائر الدعوات الدينية الأخرى التي طرق أصحابها بقوة باب الاجتهاد شبه الموصد في أصقاع مختلفة من العالم العربي ، وبوجه خاص في بلاد اليمن . ومع اعترافنا بأهمية وقيمة الدعوة الشوكانية السلفية المنشقة أصلاً عن الدعوة الزيدية ، نعترف ضمناً بقيمة تجربة حزب الله في لبنان ، بمعزل عن تجربة حزب الله في اليمن . وبالمثل نثمن دور

حركتي حماس والجهاد في فلسطين المحتلة ، التي أجبرت الكيان الصهيوني الاستيطاني على الانسحاب من الأرض العربية المحتلة .

وإذا كانت الخلافات المذهبية في الماضي البعيد قد تجذرت بين الدعوة الوهابية والسلطنة العثمانية حول الولاية العظمى وحمل لقب خادم الحرمين الشريفين عن جدارة ، فإن الدعوة الشوكانية قد واجهت معظلة من نوع آخر عندما اصطدم شيخ الإسلام بتيار الجمود المذهبي والتقليد في صنعاء اليمن ، الذي وجه إليه تهمة الرفض والخروج عن مذهب أهل البيت . حينه ، كان مثل هذا الانتقام قد يؤدي بصاحبه إلى الموت بحد السيف . على إثر ذلك أصدر الشوكانى فتوى قضت بقتل خصومه وتعزيزهم بمباركة إمام العصر . وهذا الإجراء بحد ذاته ، كان أشبه ما يكون بجلد الذات في حضرة الإمام الذي فتح أمام شيخ الإسلام باب الجاه والشهرة للاستزادة بما يحتاجه إليه من عطاياء . في الوقت نفسه كان السلطان قد أغلق في وجهه كل آفاق الرؤيا الأخرى ، فحرمة بذلك من تذوق طعم السلطة ، لكنه لم يحرمه من تذوق مقالبها خلال خمسة عقود من الزمن قضاه في خدمة أئمة آل القاسم .

وإلا كيف نفهم أن ينذر عالم بحجم الشوكانى نفسه هذا الزمن الطويل من عمره في خدمة أئمة آل القاسم ، الذين تعهد لهم بالحفاظ على السكينة والهدوء وعدم إثارة المشاكل في وجوههم ، واليمن يومه كان يعاني من ويلات مجاعات تاريخية ، بل وفساد مستشري يصعب تصويره في قرطاس ؟

لقد خفيت هذه المسألة وغيرها على بعض الدارسين المهتمين بتراث الدعوة الشوكانية ، والتي كانت تؤصل لنفسها فقهاً مستقلاً (مذهباً) بذاته لذاته عن فقه السلطة القاسمية ومؤسستها الإمامية . فالشوكانية المتدثرة تارة بمذهب أهل الكساء ، وتارة أخرى بمذهب أهل السنة والجماعة لم يكن يهمها من أمر مذهب العترة شيء سوى حماية مصالحها الذاتية من تعديات تيار العدنانية المدعوم بقوة العصبية القبلية ، تحديداً قبائل حاشد وبكيل جناحي الإمامة . وقد استطاع شيخ الإسلام الشوكانى بالتعاون والتنسيق مع إمام العصر المنصور علي إدارة الصراع بين تيار التسنن (القحطاني) وتيار التشيع

(العدنانى) المتصارعين على السلطة والثروة ، من خلال تقديم صيغة موازية "فقه السنة" للصيغة الرسمية "فقه العترة" ، وهو يشغل منصب الوزير الأول والقضاء الأكبر ، كواحد من أهم المراكز التنفيذية والتشريعية بعد منصب الإمام .

تكشف ازدواجية القاضي محمد الشوكاني هذه عن تداخل وتدافع رؤى فقهية ومواقف سياسية على نحو مثير للدهشة ، بالنسبة لمن أراد تقصي مسار حياته وعصره ، وبوجه خاص آرائه وفقهه ، بمعزل عن مقالة "الإمام الشوكاني رائد عصره" . ففي الوقت الذي يرسم فيه السلطان (إمام العصر) للفقيه (شيخ الإسلام) آفاق حركة ثقافية مفتوحة على شتى أنشطة المجتمع السياسي ، فإنه في نفس الوقت يقيد حركته ضمن حدود شرعية متعارف عليها ، لا تستطيع بأي حال من الأحوال تجاوز حدود الشرعية السياسية، أي مفهوم شرطية البطين باعتباره أصلاً من أصول الدين الخمسة لدى معتزلة اليمن . ولا يتوقف الأمر معه عند هذا الحد ، فالوزير الأول في مناسبات عديدة لا يتورع عن مهاجمة الهاذوية والجارودية في مجالسه ومقالاته ، ووصفهم بأشنع العبارات دونما يتحرك ساكن للإمام المنصور بالله علي المعروف بتعطشه لسفك دماء العلماء ، والتنكيل بوزرائه وتصفيه أبناء عمومته الأقربين جسدياً لمجرد الشك في ولائهم.

وهكذا يبدو الكلام عن فتح باب الاجتهاد ، كان مجرد شعار سياسي لإيهام عامة الناس وخاصتهم بأن دور شيخ الإسلام لا يقتصر على تخليص البلاد من الجمود المذهبي والتقليد المذموم فحسب ، بل ويتعداه إلى إحياء الكتاب والسنة ومكافحة البدعة وأهلها . فضلاً عن إحياء مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمستوياته الثلاثة في بلاد العربية السعيدة وأرض الحكمة والإيمان. وهذا القول فيه نظر إذا ما أدركنا أن القاضي الشوكاني كان كعادته منذ نعومة أظفاره يلجأ أحياناً إلى مبدأ "التقية" ، وأحياناً أخرى إلى أسلوب التورية الفقهية ، رغم إعلانه مراراً وتكراراً تنصله كلية عن مذهب أهل العدل والتوحيد ؛ وبالتالي إعلان انتماءه إلى مذهب السنة والجماعة !

من هذه الرؤية الموضوعية لتيار الشوكانية القحطانية السلفية ، نشأت مباحث هذه الدراسة المتنوعة ، وفي مقدمتها إشكالية الخلافة الإسلامية ، وتطورها من خلافة راشدة



إلى دولة أموية وخلافة عباسية ، ثم تحولها في الأزمنة المتأخرة إلى سلطنة عثمانية تسعى إلى إحياء مؤسسة الخلافة الإسلامية والتي عرفها بعض الفقهاء المجتهدين بـ "خلافة الضرورة". فالدعوة الشوكانية، مثلاً كرسّت برنامجها الإصلاحي لمكافحة الجمود التقليدي آفة العصر، في حين أولت الدعوة الوهابية جل اهتمامها لإحياء الكتاب والسنة طبقاً لخطاب ديني محافظ يشترط على الرعية تقديم الولاء والطاعة لولي الأمر في كل الأحوال دون منازع .

وبالرغم من التعارض المذهبي ، مثلاً بين الدعوتين الشوكانية والوهابية من جهة ، والدولتين السعودية والقاسمية من جهة أخرى ، فقد اندفع قلة من العلماء المنتسبين للتيار الزيدي المتفتح على أهل السنة والجماعة إلى الإشادة بمبادئ الدعوة السلفية التوحيدية وصاحبها . وكان السيد محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني في مقدمة علماء الزيدية الذين رفقوا الدعوة بأبيات مадحة ، نذكر منها قوله : (سلام على نجدٍ ومن حل في نجدٍ - وإن كان تسليمي عليّ البعد لا يجدي) . لكن هذا المديح والإطراء سرعان ما تحول إلى هجر ومنازدة : (رجعت عن النظم الذي قلت في النجدي - فقد صح لي عنه خلاف الذي عندي) .

ومن هذا الباب - باب الموالات والمنازدة - وصل الخلاف بين حنابلة نجد وزيدية صنعاء اليمن إلى حد القطيعة ، بل وتكفير الخصوم بإباحة دمائهم وأموالهم . وهذا أمر مجاني لمنطق العقل وقانون الشرع . وبقدر ما كان الخلاف القائم بين سلطان نجد وإمام صنعاء خلافاً مذهبياً ، فقد كان الخلاف في جوهره خلافاً سياسياً محضاً ، عندما حاول آل الشيخ (القلم) وآل سعود (السيف) توهيب الناس وسعودتهم . هنالك عارض شيخ الإسلام الشوكانى المد السعودى ، بصفته الوزير الأول في البلاط القاسمي ، ومن قبله تراجع ابن الأمير الصنعاني عن تقديم الدعم والمؤازرة للدعوة الوهابية في لحظات الشدة والعسر !

على هذا المستوى من التحليل العام لتلك العلاقة الشائكة بين الدعوتين الشوكانية والوهابية من جهة ، والدولتين القاسمية والسعودية من جهة ثانية ، نحاول بعون الله وقدرته الدلو بدلونا في هذه المسألة بتقديم قراءة تاريخية فاحصة لمجريات الحياة السياسية والفكرية

في العصر الحديث ، وأثرها البين على مجريات الحياة الاقتصادية والاجتماعية ، بمعزل عن المؤثرات الداخلية والضغوط الخارجية حول : ماذا ندرس في معاهدنا وجامعاتنا ؟ ومن يطلق مدفع رمضان بارودة ليتناول المسلمون طعام الإفطار ؟ وعلى أي جنب ينام رعايا السلطان ؟

بهذا المعنى ، يكون الخوض في تيارات التجديد في الفكر العربي الحديث هو نفس الخوض في سائر الاتجاهات الدينية والسياسية ، وبوجه خاص السلفية التوحيدية "الوهابية" ، وبوجه أكثر خصوصية الشوكانية القحطانية "الزيدية" . وهو أيضاً يدفعنا للخوض في سائر الدعوات الدينية التأصيلية كالمهدية والسنوسية من جهة ثانية ، والحركات الحداثية المقتبسة من الغرب كالطهطاوية والتونسية والجامعة الإسلامية من جهة ثالثة ، عليها تساعدنا في الكشف عما تنطوي عليه هذه المشاريع الإصلاحية من أفكار ومواقف قابلة للدحض والمناقشة ، كونها ليست نصوصاً مقدسة ترقى بأصحابها إلى مستوى الكتاب والسنة ، وإلى مستوى الأولياء الصالحين !

ومن هنا تأتي أهمية هذه الخربشة التاريخية كمساهمة منا في رصد معالم الحياة السياسية والفكرية العربية في العصر الحديث . وكان بحثنا هذا ثمرة لجهد مضن استغرق منا وقتاً من الزمن قضيناه في الدرس والمحاضرات بكلية الآداب بجامعة صنعاء ، مستفيدين من الملاحظات القيمة التي وردت إلى مسامعنا من الزملاء في المهنة الذين قضوا نجسهم ، واستفسارات بعض الطلاب الجادة . وبدوري أنقل خالص شكري للجميع بوجه عام ، وتقديري الخاص لذلك الجندي مجهول سكني الحرة أم أيمن ، التي هيأت المناخ المناسب لي في لحظات الشدة والرخاء ، فأنجزت هذا العمل قبل الرحيل إلى خالقي الذي سيميتني ثم يحييني ، وثقتي به عز وجل عظيمة ، أدعوه وأتضرع إليه حسن مثاب . وخاتم قولنا إن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الخلق أجمعين .

**عبد العزيز بن قائد سيف السعودي**

صنعاء ، مايو ٢٠٠٥م

ربيع الآخر ١٤٢٦هـ

## مدخل نظري إشكالية الخلافة الإسلامية

### الأصل والتطور :

برزت أزمة الخلافة بين المهاجرين والأنصار على إثر وفاة النبي محمد صلى الله عليه وسلم بين ظهرائهم عن عمر ناهز الثلاثة والستين عاماً قضى معظمه في الدعوة بمكة سرّاً وعلناً ، حتى تاريخ رحيله إلى الرفيق الأعلى بالمدينة المنورة بعد أن تمكن من إرساء معالم الدولة الإسلامية . وكان موضع الخلاف في منشأه يجسد مطمحاً شرعياً من يتولى زمام الأمة في غياب الحبيب المصطفى ، بمعزل عن بيان " منا أمير ومنكم أمير " . يومها احتدم الخلاف حول مقولة "الأئمة من قريش " ، عندما احتج نخبة من الصحابة في سقيفة بني ساعدة على قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه في جعل الخلافة في تيم وعدي دون سائر قريش . فبنو هاشم بزعامة الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ، كان أولى الصحابة بها نظراً لغزارة علمه بكتاب الله وسنة رسوله من جهة ، ونظراً لقربته من بيت النبي من جهة أخرى . وهذا أمر لا يختلف فيه اثنان من الصحابة .

غير أن الفاروق عمر رضي الله عنه ، كان قد عقد العزم على استئثار قريش بالخلافة في لقاء السقيفة . حينه كان ابن أبي طالب قد تنحى جانباً هو وعمه العباس بن عبد المطلب ومن معهم من بني هاشم ورهط من الصحابة ( المهاجرين والأنصار ) ، الذين أبوا مبايعة أبي بكر الصديق . وقد سجل علياً احتجاجه : " أنا أحق بهذا الأمر منكم ، لا أبيابكم وأنتم أولى بالبيعة لي ، أخذتم هذا الأمر من الأنصار ، واحتججتم عليهم بالقرابة من النبي صلى الله عليه وسلم ، وتأخذونه منا أهل البيت غصباً ؟ وأردف قائلاً : " أستم زعمتم للأنصار أنكم أولى بهذا الأمر منهم لما كان محمد منكم ، فأعطوكم المقادة، وسلموا إليكم الإمارة ، وأنا أحتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الأنصار ،

نحن أولى برسول الله حياً وميتاً فأنصفونا إن كنتم تؤمنون وإلا فبوءوا بالظلم وأنتم تعلمون".<sup>(١)</sup>

وجاء رد الفاروق متهدداً ومتوعداً : " إنك لست متروكاً حتى تبائع ، فقال له علي : احلب حلباً لك شطره ، واشدد له اليوم أمره يردده عليك غداً .. والله يا عمر لا أقبل قولك ولا أبايعه .

فقاله له الصديق : فإن لم تبائع فلا أكرهك .

فقال أبو عبيدة بن الجراح مخاطباً علياً : يابن عم إنك حديث السن وهؤلاء مشيخة قومك ، ليس لك مثل تجربتهم ومعرفتهم بالأمور .. فأنت لهذا الأمر خليق وبه حقيق في فضلك ودينك ، وعلمك وفهمك ، وسابقتك ونسبك وصهرك ."<sup>(٢)</sup>

إن قرار عمر بمحصر الخلافة في تيم وعدي أثار حفيظة الإمام علي ، الذي أبدى موقفاً متصلباً ، بقوله : " الله يا معشر المهاجرين ، لا تخرجوا سلطان محمد في العرب عن داره وقعر بيته .. لنحن أحق الناس به لأننا أهل البيت ، ونحن أحق بهذا الأمر منكم ما كان فينا القارئ لكتاب الله ، الفقيه في دين الله ، العالم بسنن رسول الله ، المضطلع بأمر الرعية ، المدافع عنهم الأمور السيئة ، القاسم بينهم بالسوية ، والله إنه لفينا ، فلا تتبعوا الهوى فتضلوا عن سبيل الله ، فتزادوا عن الحق بعداً ."<sup>(٣)</sup>

ومن يتأمل نص خبر السقيفة في أمهات المصادر يتضح له أن نظرية الخلافة الإسلامية لم تقم أساساً على مبدأ الشورى ، وإنما قامت على أساس العصبية والغلبة . فالمؤسسة الخلافية ، منذ نشأتها الأولى برزت إلى حيز الوجود كرياضة دنيوية استأثرت بها بطون محدودة من قريش . إذ تذكر الروايات التاريخية أن أبا سفيان قال ذات مرة مخاطباً عشيرته الأقربين : " يا معشر بني أمية إن الخلافة صارت في تيم وعدي حتى طمعت فيها ، وقد

(١) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري : الإمامة والسياسة ، ج ١ ، ص ١٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٩ .

(٣) المصدر نفسه .

صارت إليكم فتلقفوها بينكم تلقف الصبي الكرة : فو الله مامن جنة ولا نار . " (٤)  
ويذهب عمر إلى القول نفسه بأن بيعة أبي بكر "كانت فلتة وقى الله المسلمين شرها فمن  
عاد إلى مثلها فاقتلوه . " (٥)

ومن هنا نستطيع أن نفرز اتجاهين لدى الفقهاء والمؤرخين : الأول يرى أن الحديث  
الشريف ( الأئمة من قريش ) ينسجم مع الآية الحكيمة « إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ  
الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً » . (٦) فإذا اجتمعت طهارة المولد ورفعة الشرف  
مع صفة العلم والمهابة، كان عقلاً ترجيح الأفضل على المفضول . فالرواية نفسها ترد في  
صحيح البخاري عن جابر بن سمرة ، قال : سمعت رسول الله (ﷺ) يقول : يكونوا اثنا  
عشر أميراً ، فقال كلمة لم أسمعها فقال أبي : كلهم من قريش . ونجد في فحج البلاغة  
شرحاً مبيناً لمعنى الأئمة من قريش . يقول الإمام علي : " إن الأئمة من قريش غرسوا في  
هذا البطن من هاشم ، لا تصلح على سواهم ولا يصلح الولاية من غيرهم . " (٧)

أما الفريق الثاني ، فكان يرى أن الخلافة نتيجة للصراعات والمشادات العنيفة في  
سقيفة بني ساعدة قد آلت إلى بني أمية ، بحد السيف . وهكذا اتخذت الخلافة مجرى  
معاكساً لمفهوم الشورى في الإسلام . فمن الصحابة من أمتنع عن تقديم البيعة لأبي بكر  
( سعد بن عباد ) فقتل في عهد عمر ، ومنهم من تصدى لها بالحجة الدامغة . فلما  
انتهت إلى علي أبناء السقيفة ، قال : ما قالت الأنصار ؟  
قالوا : قالت منا أمير ومنكم أمير .

قال : فهل احتججتهم عليهم بوصية الرسول (ﷺ) بأن يحسن إلى محسنهم ويتجاوز  
عن سيئتهم؟

- (٤) انظر كلاً من : أبو جعفر محمد بن جرير الطبري : تاريخ الأمم والملوك ، ج ٤ ، ص ١٣٧ ، وعز الدين  
علي بن الأثير : أسد الغابة في معرفة الصحابة ، ج ٥ ، ص ١٤٩ .  
(٥) المصدر نفسه .  
(٦) القرآن الكريم : سورة الأحزاب ، الآية (٣٣) .  
(٧) سليمان بن إبراهيم القندوزي : ينابيع المودة ، ج ٣ ، ص ١٠٥ .

قالوا : وما في هذا من الحجة عليهم ؟

فقال : بلى لو كانت الإمامة فيهم لم تكن الرضوية بهم . فماذا قالت قریش .

قالوا : قالت نحن شجرة الرسول (ﷺ) .

قال : احتجوا بالشجرة وأضاعوا الثمرة .<sup>(٨)</sup>

ومثلما نشب الخلاف بين المهاجرين والأنصار ، التبس الأمر أيضاً على الفقهاء والمؤرخين ، الذين ذهبوا مذاهب شتى في تحديد ماهية الخلافة واستحقاقها ، مما حفز بعضهم إلى أفراد أبواباً وفصولاً مستقلة في مصنفاتهم . فالشهرستاني في دائرة معارفه المختصرة للأديان والمذاهب والفرق ، يردد مثل هذه المقولة الفقهية : " ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة " .<sup>(٩)</sup> ونفس الكلام ، يتكرر طرحه في أدبيات الشيعة الإمامية : " من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية " .<sup>(١٠)</sup> وبالمثل غدت رؤية فقهاء الجمهور للخلافة الراشدة مثالية مقدسة باعتبارها امتداداً لعصر النبوة . لكن التشيع لمذهب آل البيت لم يعد ظاهرة سياسية فحسب ، بل عقيدة ومبدأ ، تحديداً منذ اغتصاب يزيد بن معاوية الخلافة على إثر مقتل الإمام الحسين بن علي في كربلاء .<sup>(١١)</sup>

لقد تطورت قضية الخلافة الراشدة ، أو الإمامة العظمى من مجرد خلاف عارض نشب بين المهاجرين والأنصار في سقيفة بني ساعدة ، إلى نزاع طال أمده بين شيعة الإمام علي ومعارضيه من الصحابة . فمنهم من شكك في شرعية خلافة الشيخين وعثمان رضوان الله عليهم ، ومنهم من تمسك بإمامة أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه ، نظراً لعلمه وورعه وقربته من بيت النبوة .<sup>(١٢)</sup> وعليه ، يذهب شيعة علي إلى القول إن أبا بكر

(٨) عز الدين عبد الحميد بن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة ، ج ٦ ، ص ٣ .

(٩) أبو الفتح محمد الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٢٢ .

(١٠) علي مبروك : النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ محاولة في إعادة بناء العقائد ، ص ١٤٢ .

(١١) أحمد أمين : فجر الإسلام ، ص ٢٧٤ .

(١٢) المصدر نفسه .



وعمر تباطأ في تنفيذ تعاليم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أيام معدودة في تسير بعثة أسامة بن زيد ، حتى لا يخل الجو لابن أبي طالب في دار الهجرة. <sup>(١٣)</sup> في الوقت نفسه كان الإمام علي قد تردد كثيراً في تقديم البيعة للشيخين لاعتقاده أنه كان أولى بالأمر منهم. <sup>(١٤)</sup>

أما الرواية الأخرى القائلة بأن الخليفة الراشد عمر كان قد منع القلم والدواة عن الحبيب المصطفى (ﷺ) لحظة احتضاره ، فلا غبار عليها . يذكر حبر الأمة عبد الله بن عباس أن الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم ، قال : " اتوني بدواة وقرطاس أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده أبداً . فقال الخطاب : " أن الرسول يهجر ، وقال : حسبنا كتاب الله " . <sup>(١٥)</sup> وقد فهم الأنصار قول عمر " وقد دفت دافة منكم يريدون أن يحتزلونا من أصلنا . ومعنى ذلك أن كلاً من المهاجرين والأنصار كان يدرك أن الطرف الآخر يريد أن يحتزله ويصفيه .. وكانت وفاة النبي مناسبة أسفر فيها كل عن رأيه ، وكان ذلك على وجه التحديد بسبب الإمامة ، أي الرئاسة الدنيوية " . <sup>(١٦)</sup>

وإذا كانت الخلافة الراشدة ، كما تذكر الروايات المتواترة عن نفر من الفقهاء والمؤرخين الأقدمين والمحدثين أن الخلافة الراشدة ، كانت بمثابة العصر الذهبي في تاريخ الإسلام . فما هي الأسباب الكامنة وراء الخلافات العنيفة بين المهاجرين والأنصار ، والتي أودت بحياة ثلاثة من الخلفاء ( عمر وعثمان وعلي ) رضوان الله عليهم ، ويعدد غفير من حفظة القرآن الكريم ؟ وهل كانت قضية ( الخلافة ) أمر إلهي ، أم أنها نابعة من اجتهاد أرضي ؟ وما موقف علماء المسلمين من مثل هذه الظاهرة التاريخية : مؤسسة الخلافة أو بتعبير آخر الإمامة العظمى ؟

(١٣) قارن بين وجهتي نظر ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة ، ج ١ ، ص ٥٤ ، ومقدمة ابن خلدون ، ص ٢١٨ .

(١٤) المصدر نفسه .

(١٥) انظر صحيح البخاري : ج ١ ، ص ٥٤ و ١١٤ ، ومسند أحمد ، ج ١ ، ص ٢٢٢ و ٣٢٥ ، وطبقات ابن سعد : ج ٢ ، ص ٢٤٢ ، وأبو الفداء إسماعيل بن كثير : البداية والنهاية ، ج ٥ ، ص ٢٢٧ .

(١٦) محمد سعيد العشماوي : الخلافة الإسلامية ، ص ١٠١ .

أما الغايات والمقاصد من وراء تعميم هذا الاصطلاح ( الخلافة الراشدة ) ، فقد جاء منسجماً تماماً مع النص القرآني ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾ <sup>(١٧)</sup> فالخلفاء الراشدون كما تجمع المصادر هم جماعة تلي الأمر بعد الرسول (ﷺ) ، بحسب التسلسل التاريخي : أبو بكر وعمر وعثمان وعلي . فتاريخياً لم يكن اسم الخليفة متداولاً في عصر الرسول (ﷺ) . بمعناه الاصطلاحي إلا في شخص الإمام علي . وكان أبو بكر قد سمي نفسه " خليفة رسول الله وكتب بذلك إلى الأطراف " <sup>(١٨)</sup> وبالمثل أطلق عمر على نفسه " خليفة خليفة رسول الله ، فعدلوا عن تلك العبارة لطولها " <sup>(١٩)</sup>.

والمرجح أن تسمية ( أمير المؤمنين ) قد عرف بها خلفاء الرسول (ﷺ) من دون استثناء . لكن الإمام علي وولديه الحسن والحسين احتفظوا بلقب ( إمام ) تعظيماً لشأهما كونهما ينحدران من بيت النبوة . وقد ثبت أن علياً كان هو الخليفة الوحيد الذي يردد القول : " سلوني عن كتاب الله فإنه ليس من آية إلا وقد عرفت بليل نزلت أم بنهار في سهل نزلت أم جبل " <sup>(٢٠)</sup> ، دليل قاطع على إحاطته بعلوم القرآن . وهكذا خصوا علياً باسم الإمام نعتاً له بالإمامة التي هي أخت الخلافة ، <sup>(٢١)</sup> في محاولتهم الدفاع عن أحقيته بها ، وعن أهلية أئمة آل البيت في قيادة الأمة .

### تعريف مصطلح الخلافة :

إن الخلافة كمصطلح ديني ورد ذكرها في القرآن الكريم ( الكتاب ) والحديث النبوي ( السنة ) ، أكثر من مرة ، قبل أن يطرأ على المصطلح ذاته ( إماماً ) ، و ( أمير

(١٧) القرآن الكريم : سورة يونس ، الآية ( ١٤ )

(١٨) أحمد بن حجر الهيتمي : الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة ، ص ٩٠ .

(١٩) تاريخ السيوطي ، ص ١٣٧ ، نقلاً عن إدريس الحسيني : الخلافة المغتصبة أزمة تاريخ أم أزمة مؤرخ ، ص ٥٦ .

(٢٠) القندوزي : ينابيع المودة ، سبق ذكره ، ص ٦٨ .

(٢١) انظر مقدمة ابن خلدون ، سبق ذكره ، ص ٢٥١ .

مؤمنين) و(سلطان) في النصوص الفقهية والمصادر الإسلامية الأخرى بمعناه القرآني الأصلي، تغييراً عميقاً في العصرين - الوسيط والحديث. (٢٢) ولتبيان المعاني الأصلية وما تفرع عنها من مصطلحات ومفاهيم، نعيد الكرة ثانية لمراجعة الموضوع ذاته - مؤسسة الخلافة الإسلامية - من منظور تاريخي، نرمي من ورائه إلى توضيح ما التبس حول المصطلح ومسمياته المختلفة، بل وتطبيقاته في مختلف الأزمنة والأمكنة.

تشتق كلمة «خلافة» من الفعل الثلاثي (خلف)، كأن نقول فلاناً جعله خليفة عليهم، أو استخلف فلاناً أي جعله خليفة له. وتجمع المصادر حول هذه النقطة بالذات أن الرسول صلى الله عليه وسلم، أثناء إقامته بالمدينة المنورة (يثرب) كان بين القينة والأخرى يستخلف فيها أحد الصحابة كلما غادرها في غزوة أو سرية. ومن استخلفهم كان الصحابي عمرو بن مکتوم وأبا ذر الغفاري والإمام علي بن أبي طالب. وهذا الاستخلاف أشبه ما يكون بالإنابة المحددة - زماناً ومكاناً - أثناء غيابه عن مجتمع المدينة، فيتولى الشخص المستخلف رعاية شئون أسرة النبي وإقامة الصلاة وغيرها. (٢٣)

ومن هذا المنطلق يمكن القول بأن "الخلافة" عند العرب تشير إلى علاقة بين طرفين يوصي أحدهما الآخر القيام مقامه في غيابه. و"الخالف" هو الذي يقعد بعد ذهابك ومؤنثها الخالفة. والخلافة هي الإمارة، أو النيابة عن الغير، أي الإمامة. (٢٤) وهذا الكلام جرى تأكيده على لسان الخليفة الراشد أبو بكر الصديق، عندما دني منه أعرابي، وهو يتبوء منبر الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، فبادره بالسؤال، قائلاً:

- أنت خليفة رسول الله؟

(٢٢) تنبه عدد من الدارسين العرب لمظاهر القصور في فهم الناس لمصطلح الكتاب والسنة وما تحدته النظرة الأوروبية المركزية من لبس وغموض تجاه هذه المصطلحات الفقهية في الوعي الإسلامي المعاصر. انظر كلاً من زكي محمد إسماعيل: نحو علم اجتماع إسلامي، ص ٧٤-٧٥، ومحمد جابر الأنصاري: التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام، ص ١٥٣ وما تليها.

(٢٣) العشماوي: الخلافة الإسلامية، سبق ذكره، ص ٩٧.

(٢٤) انظر باب خلف في مجلد المنجد في اللغة والأدب والعلوم، ص ١٩٢.

- الصديق : لا .
- الأعرابي : فما أنت ؟
- الصديق : أنا الخالفة بعده ، أو قال ثانية: أنا خالفة ولست خليفته ، بمعنى أن (أبو بكر) تلى النبي في الزمان ، لكنه ليس بدلاً عنه وخلفاً منه . (٢٥)

ينطوي مسمى خليفة (الجمع خلفاء) إذن على معنيين ، أحدهما لغوي والثاني اصطلاحى . فمفهوم الخلافة ، أو الولاية كما بينها الفقيه الماوردي (ت ٤٥٠هـ / ١٥٠٨م) "بأنها موضوعة الخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا" . (٢٦) أما المؤرخ ابن خلدون ، فيرى أن القائم بأمرها هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها بمقتضى التكليف الشرعية رعاية منه لمصالحهم في العمران البشري ، والقائم بها يدعى خليفة وإماماً . (٢٧)

وهكذا أضحي مصطلح خلافة مرادفاً لنفس المصطلح "إمام" و"أمير المؤمنين" ، في يحمل الخطاب الديني وموجهاته السياسية العقديّة قديماً وحديثاً ، كما سيرد في الشواهد التاريخية. حيث لم تعد الإمامة العظمى أو بالأحرى إمارة المؤمنين حكراً عقدياً على أئمة آل البيت أنموذجاً لنظام الحكم يحتذى به ، منذ تنازع صحابة الرسول (ﷺ) أمر قيادة الأمة. وهكذا لم تعد مقالة "منا أمير ومنكم أمير" مستساغة لدى سادة قريش ووجهائها، الذين حسموا الصراع على السلطة لصالح الغلبة والعصبية ، بمعزل عن منطق الإجماع والشورى . فقد خشيا الشيخان (أبو بكر وعمر) أن يحتزل الأنصار المجتمعون في السقيفة حول شخص سعد بن عبادته، فحاولا قطع الطريق عليه كما فعل بني أمية مع الإمام الجليل علي بن أبي طالب كرم الله وجهه. (٢٨) لهذا السبب تمتنع نفر من الصحابة

(٢٥) إدريس الحسيني : الخلافة للمغتصبة ، سبق ذكره ، ص ٥٦ .

(٢٦) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي : الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، ص ٥ .

(٢٧) انظر مقدمة ابن خلدون ، ص ١٩٠ وما تليها .

(٢٨) العشماوي : الخلافة الإسلامية ، سبق ذكره ، ص ١٠١ .

تقدم البيعة لأبي بكر ، حينه لولا تهديد عمر بحرق دار فاطمة الزهراء ، أخذ يحث الصديق على انتزاع البيعة عنوة من ابن عبادة ، بقوله " لا تدعه حتى يبايع " . وفي عهد عمر تعرض زعيم الأنصار لعملية اغتيال في بلاد الشام ، وشيع يومها خير مفاده أن الجن قتلوه. (٢٩)

إذا ما تجاوزنا المعنى الفقهي ، أو الاصطلاحي لمعنى الخليفة أو الإمام ، إلى المفهوم السياسي لمغزى الرئاسة ، يتضح لنا أن جوهر الخلاف بين القوم كان حب الرئاسة والتمسك بها ، تماشياً مع الحديث الشريف "خياركم في الجاهلية ، خياركم في الإسلام" ، والحديث الآخر "الأئمة من قریش" . وقد أوجز ابن خلدون الفقيه والمؤرخ المخضرم مفهوم الخلافة على نحو رمزي : "مقتضاه التغلب والقهر للذان هما من آثار الغضب والحيوانية ، وكانت أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق بحجة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم لحمله إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته " . (٣٠) ويذهب ابن تيمية إلى أبعد من ذلك في قوله أن الخلفاء والأئمة هم "نواب الله على عباده" . (٣١)

وقد كانت الأحوال السياسية في خلافة علي مهياةً لانتقال الإمارة إلى خصمه اللدود معاوية بن أبي سفيان . وبهذه الطريقة أضحت الرئاسة بموجبها وراثية ، أي انقلبت الخلافة إلى ملك عضوض . فالخلافة الراشدة المبنية على الشورى لم تدم سوى ثلاثين سنة ، بدءاً بسنة ٤١هـ / ٦٦١م ، حيث جرت تغييرات جوهرية عديدة كان من أهمها وضع قریش يدها على مقاليد السلطة والحكم إلى معاوية وولده يزيد ، واصطباغ الفرقة بالطابع الرسمي بين بني أمية وبني هاشم . وهما أمران أديا في النهاية إلى زوال الخلافة الأموية ، وقيام

(٢٩) للتأكد من بطلان الحدث راجع تاريخ الطبري ، ج ٣ ، ص ٢٢٢ و ابن الأثير : الكامل في التاريخ ، ج ٢ ، ص ٣٣١ .

(٣٠) عبد الرحمن بن خلدون : المقدمة ، سبق ذكره ، ص ٢١٠ .

(٣١) تقي الدين بن تيمية : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، ص ١٩ .

الخلافة العباسية ، ممثلة بأتباع محمد بن الحنفية جنباً إلى جنب مع الخلافة الفاطمية ، ممثلة بجعفر بن محمد الصادق . (٣٢)

وهكذا شاع استعمال المصطلح الفقهي للخلافة والإمامة في مشارق الأرض ومغاربها، منذ تاريخ تفكك الخلافة العباسية . يعود ذلك إلى عام ١٣٨هـ / ٧٥٦م عندما أفلت الأمير عبد الرحمن الداخل ( صقر قريش ) من المذبحة التي لحقت بأسرته ، واستقر به المقام في أسبانيا (الأندلس) ، حيث أقام هناك إمارة أموية منفصلة عن الخلافة العباسية . (٣٣) على إثر ذلك ، تعددت الخلافات (المفرد خلافة ) في بغداد والقاهرة واستانبول وغيرها ، واختزلت الخلافة الإسلامية في مسميات عدة ، نذكر منها المسميات التالية:

- الخلافة الراشدة : خليفة رسول الله ، وصي النبي ، وأمير المؤمنين .
- الخلافة الأموية : الخليفة أو أمير المؤمنين .
- الخلافة العباسية : الخليفة السفاح والمنصور والمهدي والمهادي والرشيد والأمين والمأمون.. الخ.
- الخلافة الفاطمية: الخليفة المهدي والقائم والمنصور والمعز والعزیز والحاكم بأمر الله.. الخ.
- الخلافة العثمانية : الفاتح وخليفة المسلمين وخلقان البرين والبحرين وحامي الحرمين الشريفين .

لقد خدمت هذه الألقاب الدينية أصحابها في تحقيق مآربهم الدنيوية ، كما هو الحال في سائر الخلافات الإسلامية ، وعلى وجه الخصوص الخلافتين الأموية والعثمانية ، باعتبارهما مرآة لتعاقب الخلفاء والسلطين والمستبدين والمتجبرين في الأرض . ووجه الشبه بين الخلافتين أن الأولى ، بددت الأوهام العالقة في أذهان الناس حول مفهوم الإمامة العظمى ، باعتمادهما العصبية والغلبة معياراً للسلطة والحكم = ملك عضوض . أما الثانية،

(٣٢) الحسيني : الخلافة المغتصبة ، سبق ذكره ، ص ١٧٩ .

(٣٣) شهاب الدين أحمد القلقشندي : مآثر الأنافة في معالم الخلافة ، ج ١ ، ص ٦٧ .



فقد جاءت بحسدة لمفهوم الخلافة المغتصبة، كما هو معلوم أن الأتراك العثمانيين منذ قيام سلطنتهم لم يتلقب سلاطينهم بلقب خليفة عن جدارة ، سوى السلطان محمد الفاتح بعد انتزاعه القسطنطينية من أيدي البيزنطيين عام ٨٥٨هـ / ١٤٥٣ م . (٣٤)

وعليه ، فالخلافات الخمس بمختلف مسمياتها ، من وجهة نظرنا ، ليست خلافات طارئة في المشهد السياسي في تاريخ الإسلام ، كونها شكلت تداعيات سياسية متواترة في مجرى انتقال الإمامة العظمى من الخلافة إلى ملك واستقرارها لزمن في قريش . فليس غير ذي معنى ، بالنسبة لمؤرخ مخضرم وفقه مالكي العقيدة سني الهوى كعبد الرحمن بن خلدون تقلبت به الأحوال من المغرب إلى المشرق ، أدرك بحصيفته أن عصية قريش انتقلت إلى ملوك العجم بعد سقوط الأندلس وبغداد في أيديهم ، فأخذ يشدد بدوره "القول باشتراطها وصحة الإمامة للقرشي ولو كان عاجزاً للقيام بأمور المسلمين". (٣٥) ناهيك عن أنه توسع في اشتراط النسب بالقول : " إن الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشرع لأجلها ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي صلى الله عليه وسلم كما هو في المشهور وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلاً " . (٣٦) وبمضي قائلاً : " لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها " . (٣٧)

(٣٤) عندما حاول سليمان القانوني مد نفوذ الدولة العثمانية للمغرب الأقصى رفض سلطان مراکش أبو عبد الله الشيخ الانصياح لإرادة الباب العالي ، مطلقاً عليه لقب " سلطان القوارب " استهجاناً منه وتحقيراً له . أحمد بن خالد السلاوي : الاستقصاء لأخبار المغرب الأقصى ، ج ٥ ، ص ٣٢ ، نقلاً عن شوقي عطا الله الجمل: المغرب العربي الكبير في العصر الحديث ، ص ١٧٢ ، وانظر أيضاً :

Marshall G. Hodgson. The Venture Of Islam Conscience and History In a World Civilization . Vol 2, p. 560.

(٣٥) ابن خلدون : المقدمة ، سبق ذكره ، ص ٢١٥ .

(٣٦) المصدر نفسه .

(٣٧) المصدر نفسه .

تلك كانت جملة الأسباب ( المقاصد ) الشرعية و ( العصبية ) السياسية التي حملت ابن خلدون الأخذ برأي فقهاء الجمهور في مسألة شرط القرشية ، باعتبارها قرينة وحجة لمفهوم الخلافة والصحبة ، جنباً إلى جنب مع مفهوم العصبية والغلبة .<sup>(٣٨)</sup> وهذا ما جعله يقول : " وإذا سبرنا وقسمنا لم نجد لها إلا اعتبار العصبية التي تكون لها الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب فتسكن إليه الملة وأهلها وينتظم حبل الألفة فيها وذلك أن قريشاً كانوا عصبية مضر وأصلهم وأهل الغلبة منهم وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكينون لغلبهم . " <sup>(٣٩)</sup>

### التحليل الفقهي لمؤسسة الخلافة :

استحوذت مسألة الخلافة على أذهان الدارسين باختلاف الأزمنة والأمكنة والمسميات . وكان الفقهاء والمؤرخون في مقدمة من أدلوا بدلوهم في هذه المسألة الشائكة أي الإمامة ، باعتبارها امتداداً للنبوة . فابن خلدون في المقدمة ، يناقش هذه المسألة الفقهية من منظور سياسي محض ، شأنه في ذلك شأن الماوردي ، في مؤلفه ( الأحكام السلطانية والولايات الدينية ) . فكلاهما ، يقترب كثيراً من مطارحات القلقشندي المضمنة في مصنفه ( مآثر الأنافة في معالم الخلافة ) ، وفي متابعتها لتداعياتها الدينية المقدسة من جهة ، واستيعاب دلالاتها السياسية على أرض الواقع من جهة أخرى . وهكذا نجد الفقهاء والمؤرخون على اختلاف مشاربهم السياسية يقرون مبدأ القرشية كشرط من شروطها ، لكنهم في نفس الوقت يشددون القول على أن الخلافة لا تقوم لها قائمة دون العصبية والغلبة ، الأمر الذي ينفي عملياً مبدأ الشورى المنصوص عليه في القرآن الكريم .

ويذهب ابن خلدون إلى نفس القول في محاولته التمييز بين الخلافة والإمامة تمييزاً بين ما هو إلهي ( النبوة ) وما هو بشري ( حب الرئاسة ) . فالملك ، على حد قوله " يحصل بالتغلب ، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة وجمع القلوب وتأليفها

(٣٨) محمد يحيى سالم عزان : قرشية الخلافة تشريع ديني أم رؤية سياسية ، ص ٦٩ وما تليها .

(٣٩) ابن خلدون : المقدمة ، سبق ذكره ، ص ٢١٦ .

إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه .. " (٤٠) كل ذلك أسهم في إرساء وترسيخ البناء السياسي للدولة الإسلامية الوليدة في عهد الخلافة الراشدة . فهل كان وارداً في ذهن الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن ما حدث يوم السقيفة كان مجرد فلتة لا يمكن أن تتكرر ، ولسان حاله يردد تلك العبارة : فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه .

فكل محاولة للنهوض بأمر الخلافة ، أو الإمامة تخضع بدورها للنصوص المقدسة ( الكتاب والسنة ) ، طبقاً لتوجهاتها السياسية لكي تضفي على نفسها لباس التقوى الشرعية . إذ يصعب على القارئ المتدبر لسور القرآن الكريم وعددها ( ١١٤ سورة ) وآياتها ( ٦٢٣٦ آية ) العثور على إشارة صريحة لمضمون الخلافة الراشدة أو الإمامة العظمى . في هذا المجال نورد خمس آيات قرآنية ورد فيها لفظ ( خليفة ) و ( إمام ) ، وهي :

- « وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ » (٤١)
- « وَإِذْ أَبْلَيْتُ إِبْرَاهِيمَ رَبَّهُ بِكَلِمَاتٍ فَاتَمَّهَنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ » (٤٢)
- « وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ »
- « أَوْ عَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِن بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَسْطَةً فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ » (٤٣)

(٤٠) ابن خلدون : المقدمة ، سبق ذكره ، ص ١٧٤ .

(٤١) القرآن الكريم : سورة البقرة ، الآية ( ٣٠ ) .

(٤٢) القرآن الكريم : سورة البقرة ، الآية ( ١٢٤ ) .

- « وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَأْ يُدْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَةِ قَوْمٍ آخَرِينَ » (٤٤)
- « ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ » (٤٥)
- « يٰدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ » (٤٦)

أما الأحاديث الشريفة التي ترصع بها المصنفات الفقهية والمباحث الكلامية ، فهي ترمي إلى ربط الإمامة بالنبوة ربطاً جذرياً ، باعتبار الأولى أصل من أصول الدين . فمنذ تاريخ اغتصاب بني أمية وبني العباس الإمارة من بني هاشم ، وما رافق ذلك من ثورة فكرية واضطرابات سياسية شغل العالم الإسلامي ردحاً طويلاً من الزمن بهذه القضية من دون طائل . في مجمل الصراع على الرئاسة وظف أطراف النزاع كافة أسلحتهم المادية والمعنوية لإفحام الخصوم ، وكان علم الحديث هو الميدان الأوسع للمبارين .

- نورد هنا سلسلة من الأحاديث الشريفة كيفما اتفق دون الحاجة إلى تأكيد صحة أسانيدھا من عدمه ، على النحو التالي :
- اللهم فاشهد فمّن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم والي من والاه وعاد من عاداه ، وانصر من نصره واخذل من خذله . (٤٧)
  - لكل نبي وصي ووارث وإن وصيي ووارثي علي بن أبي طالب . (٤٨)

- 
- (٤٣) القرآن الكريم : سورة الأعراف ، الآية ( ٦٩ ) .
  - (٤٤) القرآن الكريم : سورة الانعام ، الآية ( ١٣٣ ) .
  - (٤٥) القرآن الكريم : سورة يونس ، الآية ( ١٤ ) .
  - (٤٦) القرآن الكريم : سورة ص ، الآية ( ٢٦ ) .
  - (٤٧) بإمكان القارئ العودة إلى أمهات كتب الحديث وبخاصة البخاري ومسلم والترمذي وأحمد والنسائي وأبي داود ، وثيقة الصلاة بالموضوع .
  - (٤٨) عز الدين : أسد الغابة ، سبق ذكره ، ج ١ ، ص ١٧٥ .

- علي مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي . (٤٩)
- الحق مع علي وعلي مع الحق لن يفترقا حتى يردا على الحوض . (٥٠)
- أنا مدينة العلم وعلي بها . (٥١)
- أنا المنذر وعلي الهادي وبك يا علي يهتدي المهتدون من بعدي . (٥٢)
- أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني . (٥٣)
- أنت سيد المؤمنين وإمام المتقين وقائد الغر المحجلين . (٥٤)
- إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي وإنيما لن يفترقا حتى يردا على الحوض . (٥٥)

ومن يتأمل السياق الفقهي العام لمحمل الأحاديث يلمس بشكل غير ملتبس مغزى الحديث " تثبيت الإمامة في آل البيت " ، بمعزل عن الحديث القائل " الأئمة من قريش " . وفي ذلك إشارة واضحة إلى الانقلاب السياسي الذي حدث في سقيفة بني ساعدة ، والطريقة العنيفة التي تولى فيها الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم زمام السلطة ، وكيفية مغادرتهم لها بطريقة مأساوية، فيما عدا الخليفة الأول أبو بكر الصديق الذي قضى معظم خلافته في مقارعة المرتدين . ولما استقرت الإمارة في قريش — بعد عهد التحكيم — بفعل العصبية والغلبة ، لم يعد العمل بمبدأ الشورى تقليداً متبعاً في مختلف عهود الخلافات الإسلامية ، حيث كان الخلفاء المعتصمين والسلاطين المستبدين غالباً ما يورثون الملك لأبنائهم أو إخوانهم . ولم تكن طقوس البيعة سوى إجراءات شكلية يتدارسها فقهاء

(٤٩) أبو عبد الله الحاكم النيسابوري : المستدرک علی الصحیحین ، ج ٣ ، ص ١٢٢ .

(٥٠) ابن قتبية : الإمامة والسياسة ، سبق ذكره ، ج ١ ، ص ٧٨ .

(٥١) ابن حجر العسقلاني : تهذيب التهذيب ، ج ٦ ، ص ٢٢٠٣ .

(٥٢) فخر الدين أبو عبد الله محمد القرشي : تفسير الرازي ، ج ١٩ ، ص ١٤ .

(٥٣) ابن حجر الهيتمي : الصواعق المحرقة ، سبق ذكره ، ص ١٢٣ .

(٥٤) أحمد بن عبد الله الطبري : ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى ، ص ٧٧ .

(٥٥) انظر كلاً من مسلم ، ج ٥ ، ص ١٢٢ ، ومسنند أحمد ، ج ٣ ، ص ١٧ ، والترمذي ، ج ٥ ، ص ٣٢٨ .

السلطان وحاشيته ، ممن يعرفون أنفسهم بجماعة " أهل الحل والعقد " ، وهم في واقع الأمر لا حل لهم ولا عقد .

وإذا كان معيار العصبية والغلبة قد أضحي بمرور الزمن هو التقليد السائد في سائر الممالك الإسلامية ، فإن شرط القرشية ظل من الناحية النظرية أمراً ملزماً لمن يتأهب لشغل منصب الإمامة ، أي الرئاسة . وكان الإمام الهادي يحيى بن الحسين المرسى ( ت ٢٩٨ هـ / ٩١١ م ) واحداً من العلماء المجتهدين ، الذين أولوا عنايتهم الخاصة بمبدأ المفاضلة بين مرشحين لمنصب الإمام والتي لخصها لنا في صياغة إنشائية يعسر تطبيقها على أرض الواقع : " إن تشابها في العلم واختلفا في الورع فالإمامة لأورعهما ، وإن اشتبها في الورع والعلم فالإمامة لأزهدهما في الدنيا ، وإن اشتبها في ذلك كله فالإمامة لأسخاهما ، فإن اشتبها في ذلك فالإمامة لأرحمهما وأرأفهما بالرعية ، فإن اشتبها في ذلك كله فالإمامة لأجلهما وأحسنهما خلقاً ، فإن اشتبها في ذلك كله وفي غيره من شروط بما ذكرنا من شروط الإمام ، ولن يتمثل في ذلك كله اثنان ، ومع ذلك فلا إبعاد الريب والاحتياط كانت الإمامة لأسنهما ، فإن استويا في السن فالإمامة لأحسنهما وجهاً ! " .<sup>(٥٦)</sup>

أما المفكر الإسلامي المعاصر محمد رشيد رضا ، فقد ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه الإمام الهادي قبل عشرة قرون من الزمان . لقد خرج علينا رضا بفتوى شرعية ، هذا نصها : " اتفق محققو العلماء على أنه لا يجوز أن يبايع بالخلافة إلا من كان مستجمعاً لما ذكره من شرائطها وخاصة العدالة والكفاءة والقرشية ، فإذا تعذر وجود بعض الشرائط تدخل المسألة في حكم الضرورات ، والضرورات تقدر بقدرها ، فيكون الواجب حينئذ مبايعة من كان مستجمعاً لأكثر الشرائط من أهلها ، مع الاجتهاد والسعي لاستجماعها

(٥٦) يجمع الشيعة فيما عدا الزيدية وبعض المعتزلة أن الإمامة مرتبطة بالنبوة رغم نهاية دورة النبوة . انظر كلاً من زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ، ص ١١٢ - ١١٣ ، وعارف تامر : الإمامة في الإسلام ، ص ٦٨ .

كلها . " (٥٧) لكنه يعود ثانية ليميز بوضوح الفارق الكبير بين مصطلح ( خلافة الضرورة ) و ( خلافة التغلب ) ، بالقول : " والفرق بين هذه الخلافة [ التغلب ] وما بعدها بعد كون كلاً منهما جائزاً للضرورة أن الأولى صدرت عن أهل الحل والعقد باختيارهم لمن هو أمثل الفاقدين لبعض الشرائط ، وأما الثانية فصاحبها هو المعتدي على الخلافة بقوة العصبية لا باختيار أهل الحل والعقد . " (٥٨) فكلاهما أمران أمرين بالنسبة للرعية ، الذين يتحتم عليهم طاعة السلطان ، ومن هنا تكون الطاعة لأولي الأمر إجبارية وليست اختيارية .

إن وجهة النظر التي اعتمدها رضا في تبرير خلافتي الضرورة والتغلب وترشيدهما طبقاً لمقتضيات الحاجة ، تشكل قاعدة استثنائية تقرر ضمناً بأهمية دور أهل الحل والعقد ، وهم بطبيعة الحال \_ الوجهاء والأعيان ، أي جماعة العلماء الذين نصبوا أنفسهم حرساً أمناء على الشريعة تمثيلاً مع مفهوم الحسبة في الإسلام . (٥٩) وقد أثبتت الوقائع والأحداث على أن هذه النخبة التقليدية ( العلماء ومشايخ الطرق ) ليس في مقدورهم مواكبة التحديات الخارجية والداخلية في العالم الإسلامي ، منذ قدوم الحملة الفرنسية على مصر والشام حتى تاريخ حرب الخليج الثانية واحتلال ثغور دار الإسلام . والمشكلة إذن هي معرفة الكيفية التي تمت فيها توظيف هذا السيل الهائل من الآيات القرآنية والاحاديث الشريفة لأهداف دنيوية صرفة : قوامها العصبية + الغلبة = ملك عضوض .

(٥٧) محمد رشيد رضا : الخلافة أو الإمامة العظمى ، ص ٧٢ ، نقلاً عن عبد الإله بلقزيز : الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر ، ص ٩٨ .

(٥٨) المصدر نفسه ، ص ٧٤ .

(٥٩) يذهب ابن خلدون إلى القول بأن الحسبة وظيفة دينية من اختصاص الإمام الذي يكلف بدوره صاحب الحسبة تنفيذ أوامر الله سبحانه وتعالى العمل بتعميم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك لحمل الناس على المصالح العامة باعتبارهم مواطنين أحرار لا رعايا في نظر المشرع . قارن بين وجهتي نظر محمد بن محمد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج ٢ ، ص ٢٦٩ ، و ابن خلدون : المقدمة ، سبق ذكره ، ص ٢٤٩ .

ليست هناك طريقة لتفسير نجاح العثمانيين في تثبيت الخلافة في سلالته في عامي ٩٢٢-٩٢٣هـ / ١٥١٦-١٥١٧م ، سوى البحث مجدداً في مضمون تلك القاعدة الفقهية "عند الضرورة تباح المحظورات" ، لتحقيق شيء ما من المقاصد الشرعية كمسوغ لتلك التجاوزات السياسية ، التي تمس الحقوق الشرعية ( الدستورية ) للمواطن العادي في العالمين العربي والإسلامي. <sup>(٦٠)</sup> ولا يجوز هنا أن نغفل عن أبعاد هذا النفسي لخلافة الضرورة في نصب الإمام وإقامة السلطة . وعليه ، فالخلاف حول هذه المسألة ليس في نظرنا مجرد خلاف نظري حول صحة تنازل الخليفة المتوكل للسلطان سليم من عدمه ، وإنما هو توضيح الأسباب الموضوعية لانتقال السلطة من أيدي المماليك إلى أيدي العثمانيين بواسطة القوة . إذ لا يوجد فارق كبير - من وجهة نظرنا - بين دخول الحجاز واليمن سلماً ، أو بين دخول مصر وسوريا حرباً تحت السيادة العثمانية .

والمعروف أن تبعية الحجاز والأراضي المقدسة للسلطنة المملوكية كانت قد رفعت من شأنها في نظر المسلمين ، نظراً لقيامها بحماية الأماكن المقدسة وضمانة أمن الحجيج . كما أن لقب "خادم الحرمين الشريفين" ، الذي اتخذته الظاهر بيبرس كما فعل صلاح الدين من قبله ، بعد تحريره لبيت المقدس ، كان ذلك النعت يرمز للنفوذ الديني والسطوة السياسية . يتضح ذلك في مضمون الخطاب السياسي الموجه من قبل سليمان القانوني لشريف مكة أبو نعي ، الذي أبدى معارضته الضمنية لمفتي مكة الجديد عام ٩٤٦هـ / ١٥٣٩م ، فجاء خطاب السلطان مندداً به على هذا النحو : "أما بعد يا شريف فإن الحسنة في نفسها حسنة ومن بيت النبوة أحسن ، والسيئة في نفسها سيئة ، ومن بيت النبوة أسوأ . قف عند حدك وإلا أغمدنا فيك سيف جدك." فأجابه أبو نعي قائلاً : "إن العبد

(٦٠) حول الحقوق الشرعية والمدنية للأقليات الحاكمة والغالبية المهمشة كما كان الحال عليه في العهد العثماني الأول والثاني . انظر مطارحة محمد رشيد رضا حول هذه المسألة في كتاب حوراني : الفكر العربي ، سبق ذكره ، ص ١٠٨ .



مقر بذنيه ، تائب إلى ربه ، فإن تواخذه فيدك الأقوى ، وإن تعف فالعفو أقرب إلى التقوى . " (٦١)

## بين الاستمرارية والانقطاع :

من هذا المنطلق جاءت معظم الأبحاث والدراسات حول الخلافة العثمانية متباينة ، وبالتالي أوضحت نظرية الجامعة الإسلامية مثاراً للجدل والبحث الذي لا يؤدي عادة إلى نتيجة واضحة ترشد القارئ إلى صحة انتقال الخلافة من آل العباس إلى آل عثمان . فهناك من يرى أن الخليفة المتوكل على الله محمد بن المستمسك قد أفسح المجال للسلطان العثماني سليم الأول بعد أن تحقق له النصر على السلطنة المملوكية في موقعة الديوانية عام ٩٢٣هـ / ١٥١٧م . (٦٢) تلى ذلك مراسيم البيعة بالخلافة لصالح سليم ، الذي لبس شعار الخلافة في احتفال بهيج بالجامع الأزهر الشريف . (٦٣)

وهناك من يشكك في صحة هذه البيعة \_ انتقال الخلافة \_ من جملة المؤرخين المصريين الذين عاصروا الحدث ، وفي مقدمتهم محمد بن إياس المعروف بتعاطفه الشديد مع السلطنة المملوكية ، وكرهيته المفرطة لمظاهر الحكم العثماني . فالسلطان سليم بالنسبة لابن إياس مجرد سلطان مغتصب للسلطنة والملك من أهله ، وأنه " قاتل أبطال مصر وميتم أطفالها ومستعبد رجالها . " (٦٤) وهذا القول المأثور لا يخلو من المصادقية ، حيث تعرضت مصر المحروسة وقاهرة المعز لمذابح دموية راح ضحيتها حوالي خمسة وعشرين ألف مملوك من المدافعين عن المدينة بعد مقتل السلطان قنصوة الغوري في موقعة مرج دابق . (٦٥)

(٦١) فؤاد حمزة : قلب جزيرة العرب ، ص ٣١٩ ، هامش ٢ .

(٦٢) محمد أنيس : الدولة العثمانية والشرق العربي ، ص ١١٦ .

(٦٣) حسن عثمان : منهج البحث التاريخي ، ص ١٧٧ .

(٦٤) محمد بن إياس : بدايع الزهور في وقائع الدهور ، ج ٥ ، ص ١٧٧ .

(٦٥) Stanford J. Shaw et al., History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Vol

.(1) , p.84

ومثلما تعرض الغوري للغدر والخيانة لقي نائبه طومان بك نفس المصير بعد وقوعه في الأسر ، حيث أمر سليم بشنقه وتعليق جثته في باب زويلة ، "وعادت مصر إلى النيابة كما كانت في صدر الإسلام .. ثم رجع إلى بلاده وأخذ معه الخليفة العباسي وانقطعت الخلافة.." (٦٦)

ومهما يكن أمر انتقال الخلافة من بغداد إلى القاهرة ، ومن ثم إلى استانبول ، فهذه الحادثة \_ في حد ذاتها \_ لم تؤد إلى زوال الخلافة وانقطاعها ، كما يزعم الشيخ عبد الرحمن الجبرتي في عجائب آثاره وتراجم أخباره . ولو صح أن السلطان سليم تبنى بالخليفة ، بل وخادم الحرمين الشريفين ، وهو لقب درج على استخدامه السلاطين المماليك من قبله تأكيداً منهم للسيادة المصرية على بلاد الحجاز ليس إلا . وقد أضاف السلطان سليم الأول إلى اسمه مسميات فضفاضة ، فهو كما تذكر المصادر أطلق على نفسه ألقاباً عدة منها : السلطان ابن السلطان ، وخاقان البرين والبحرين ، وقاهر الحبشيين وسلطان العراقيين . (٦٧) وهذا هو حال الحكام العرب في الزمن الحاضر لا يتورعون عن إضفاء كنايات وألقاب منمنمة إلى أسمائهم ، وهي لا تنسجم تماماً مع واقع الحال البائس الذي ثمر به الأمة .

نخلص من هذا كله إلى أن الخليفة المتوكل كان من ضمن المستقبلين للسلطان سليم أثناء غزوه لمصر ، وكان من ضمن العلماء والصناع الذين اصطحبهم حفيد عثمان إلى عاصمة ملكه . وسواء تنازل المتوكل لسليم أم لم يتنازل ، فمن الجائز أن ابن إياس الذي دون لنا التفاصيل المثيرة لسقوط السلطنة المملوكية ، لم يترك شاردة أو واردة تتعلق بأحوال مصر في بداية العهد العثماني إلا وعلق عليها . ومع ذلك كله لم يشر البتة في حويلاته إلى الكيفية التي انتقلت بها الخلافة من المماليك إلى العثمانيين . ويعلق الباحث

(٦٦) عبد الرحمن الجبرتي : عجائب الآثار في التراجم والأخبار ، ج ١ ، ص ٣٧ .

(٦٧) محمود صالح منسي : حركة اليقظة العربية في الشرق الآسيوي ، ص ٣٣ .

حسن عثمان علي على هذه المسألة ، بقوله : " وما أكثر ما يسكت الانسان عن ذكر ما يكره " . (٦٨)

منذ تاريخ سقوط مصر في أيدي العثمانيين اقتصر حكمهم على القاهرة ودمشق وبغداد كما أعطوا عنايتهم الخاصة بالمحامل الثلاثة إلى الكعبة المشرفة في موسم الحج والتي كانت تقع عملياً تحت إشراف ونفوذ مؤسسة الشرافة في مكة المكرمة . ودام الحال على ما هو عليه حتى عهد السلطان محمود الثاني ، الذي عاصر بدوره الحركة السلفية التوحيدية بزعامة الشيخ محمد بن عبد الوهاب النجدي ، حيث أجمل صاحب الدعوة برنامجه الإصلاحية في عبارات مقتضبة ذات دلالات عميقة . وفيها يقول : " أنا لم آت بجهالة .. ولست أدعو إلى منصب ، بل أدعو إلى الله وحده وإلى سنة نبيه .. وطريقتنا هي طريقة أهل السلف ، ومذهبنا في الأصول مذهب أهل السنة والجماعة وفي الفروع مذهب الإمام أحمد بن حنبل " . (٦٩) في هذا المنظور لا يمكن الرجوع إلى طريقة أهل السلف إلا بحجة تساعد أمراء آل سعود على رفض الاعتراف بشرعية الخلافة العثمانية، كونها سلطة طارئة تزول بزوال مسبباتها .

ولما أحس السلطان العثماني بخطر الدعوة الوهابية \_ وكان الضعف والاضطراب آخذين منها كل مأخذ ، أوكل أمرها إلى شيخ الإسلام وقاضي عسكر وأصحاب المقالات من فقهاء المذاهب الأربعة ، الذين طعنوا بمبادئها بهدف النيل من دعوتها ، ونعت القائمين عليها بالخروج عن طاعة السلطان . وللحد من نفوذ الحركة في إقليم شبه الجزيرة وأطراف الشام والعراق ، أصدر فقهاء السلطان وحاشيته عدداً من الفتاوى القاضية بتكفير الشيخ محمد بن عبد الوهاب ، مستغلين بذلك حادث هدم الإخوان قبر الرسول (ﷺ) وتجريد الروضة الشريفة من التحف التي كانت بها. (٧٠) رافق ذلك حملة عسكرية

(٦٨) عثمان : منهج البحث التاريخي ، سبق ذكره ، ص ١٧٨ .

(٦٩) عبد الكريم غراية : تاريخ العرب الحديث ، ص ١١١ .

(٧٠) مصطفى الشكعة : : إسلام بلا مذاهب ، ص ٥٠٧ .

ونفسية شعواء استهدفت أنصار الدعوة السلفية التوحيدية الذين ألصقت بهم تهمة الكفر والخروج عن دائرة الإسلام . وكانت الدرعية عاصمة الدولة السعودية الأولى هي المستهدفة بعد أن تمكنت من القضاء على مظاهر البدعة في نجد وغيرها من أنحاء بلاد الجزيرة العربية ، متوسلة بذلك مبدأ العنف المفرط ضد من يخالفها الرأي .

ومثلما شغلت السلطنة العثمانية ( رجل أوروبا المريض ) أنظار الدول الاستعمارية ، اختلطت الحركة الوهابية الأضواء من الباب العالي ، الذي تقاعس عن رفع راية الجهاد والاجتهاد . وقد أبدى عدد من العلماء المسلمين ، وعلى رأسهم محمد رشيد رضا ومصطفى كامل في الدفاع عن مؤسسة الخلافة العثمانية ، باعتبارها خلافة ضرورية لمواجهة الغزو الاستعماري من جهة ، والمحافظة على وحدة الأمة في مواجهة الأخطار الخارجية من جهة أخرى . وإلى ذلك المعنى يذهب يوسف القرضاوي في قوله : " الإمام هو الخليفة الذي يحكم الأمة نيابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في إقامة الدين وسياسة الدنيا به " . (٧١)

ولنا أن نتساءل : هل كان محمد رشيد رضا بدوره راضياً تمام الرضا عن ما آلت إليه أحوال الخلافة العثمانية في آخر أيامها — عهد السلطان عبد الحميد الثاني ، الذي لم يكن مستوفياً أدنى شروطها ؟

والجواب هو أقرب إلى النتيجة منه إلى السؤال : لقد اقترنت نظرية "الخلافة العثمانية" بنظرية "الجامعة الإسلامية" ، كمشروع سياسي حفز شعوب المنطقة الالتفاف حول السلطنة العثمانية ، باعتبارها الوريث الشرعي للسلطنة المملوكية بل والخلافة العباسية . ولما آل أمر الخلافة إلى أيدي الأتراك العثمانيين توسلوا بها لإحكام سيطرتهم على سائر البلاد العربية . وكان نط الخلافة أنموذجاً للعصية التركمانية والغلبة الأناضولية ، حيث ينقسم الناس إلى حكام ورعايا ، وسادة ومسودين . وهذا عين ما حصل عندما

(٧١) يوسف القرضاوي : السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة الإسلامية ومقاصدها ، ص ٤٨ .

شرع السلطان سليمان القانوني سلسلة من الفرمانات العثمانية ، عرفت باسم "قانون نامة" عام ٩٢٩هـ / ١٥٢٢م لولاية مصر وغيرها ، اختزل بموجبها مذهب الدولة "الحنفي" سائر المذاهب الأخرى : الشافعية والمالكية والحنفية والحنبلية في مذهب الدولة الرسمي . وكان شيخ الإسلام وقاضي عسكر روملي ، هو المسئول عن تعيين وعزل قضاة المذاهب الأربعة، الذين يخضعون بدورهم للتوجيهات العليا من المركز ( استانبول ) . وقد اضطروا العديد منهم على مجارة سلاطين الجور للحفاظ على مناصبهم في أسرهم ، كما اضطروا إلى ممارسة الاختلاس والرشوة بهدف تأمين مصدر مالي يدفعون جزءاً منه للصدر الأعظم كضمان لتحديد ولايتهم . (٧٢)

لقد ازداد اهتمام سلاطين آل عثمان بلقب الخلافة رسمياً وبشكل ملحوظ في القرون الأخيرة ، عندما أصبحت دولتهم بالضعف والوهن بحيث أصبحت عرضة للأطماع الاستعمارية والغزو العسكري في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر . وفي حين كان شعار "الجامعة الإسلامية" محوراً للسياسة العثمانية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، كانت التيارات السياسية الأخرى ( الوهابية السلفية والسنوسية الصوفية والرابطة العثمانية ) منضوية تحت مظلتها ، بهدف الإصلاح الديني من منطلق العقلانية الإسلامية. (٧٣) وقد أدركت معظم زعامات الدعوات الدينية ، بما في ذلك أنصار تيار الجامعة الإسلامية مغزى البعد السياسي للخلافة العثمانية فتبنته في تحليلها العام لانحطاط وتخلف العالم الإسلامي في عصر الاستعمار الغربي، دون اعتبار للخلافات الثانوية بين السنة والشيعة ، ولا للحملة الشعواء التي يشنها البلاط العثماني بقيادة شيخ الإسلام وحاشيته ، وفي مقدمتهم أبو الهدى الصيادي ضد هذا التيار الديني الإصلاحية بزعماء حكيم الشرق السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي. (٧٤)

.Norman Itzkowitz. Ottoman Empire and Islamic Tradition, p. 58

(٧٢)

(٧٣) محمد عمارة : الجامعة الإسلامية والرابطة العثمانية ، ص ٥٢ .

(٧٤) أحمد أمين : زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، ص ١٠٤ .

في هذا الاتجاه ، اقترنت نظرية الخلافة العثمانية بفكرة الجامعة الإسلامية ، وكانت الفكرة تصب أساساً في توحيد العالم الإسلامي لمواجهة المخططات الاستعمارية الغربية التي استهدفت تمزيق وتفكيك الكيان الامبراطوري العثماني . وفي حين كان الداعية جمال الدين الأفغاني يتحمس لمشروع الجامعة الإسلامية لمواجهة خطر الغزو الغربي للأقطار الإسلامية ، كان السلطان عبد الحميد الثاني يتحمس لمشروعه السياسي الخاص به لإحياء الخلافة العثمانية . لهذا الغرض استعان الباب العالي بالعديد من العلماء وشيوخ الطرق الصوفية ، وعلى رأسهم الشيخ أبو الهدى الصيادي ، الذي أظهر حماساً منقطع النظير لتلك الفكرة من خلال دعوته الملحة كافة العرب والمسلمين تقديم البيعة للسلطان عبد الحميد باعتباره الخلاص من حالة الضعف والفوضى التي ألمت بالعالم الإسلامي.<sup>(٧٥)</sup> ولقيت الفكرة رواجاً محدوداً في ولاية دمشق وبين مسلمي الهند ، إلا أنها لم تلق نفس النجاح المتوقع في البلاد العربية ( نجد والحجاز واليمن ) ، التي كان حكامها يتطلعون إلى الاستقلال ومنصب الخلافة .

وحيث أن قطبي التجاذب بين مفهوم الجامعة الإسلامية ومفهوم الرابطة العثمانية ، سيصبح القاسم المشترك بين ما يسمى الخلافة العثمانية ، وبين مختلف إمارات التغلب في نجد ومراكش وغيرها من الحركات الاستقلالية التي قوي عودها خلال القرن التاسع عشر، ظلت الفكرة قائمة دون حسم . وكانت آخر تلك المحاولات الجادة ، محاولة الشريف حسين بن علي أمير الحجاز الذي حاول انتزاع المبادرة من السلطان العثماني ، فدعا لنفسه مستعيناً بقوة الخلفاء والتفاف القوميين العرب حوله . ولم تلق دعوته الاستجابة المنشودة من العرب والمسلمين ، لاسيما وأن السلطان عبد الحميد كان قد دعا في الوقت نفسه كافة المسلمين إلى الجهاد ضد الخلفاء ( بريطانيا وفرنسا ) ، باعتبارهم أعداء الإمبراطورية العثمانية .

(٧٥) انظر أحمد فهد الشوابكة : حركة الجامعة الإسلامية ، ص ٧٠ - ٧١ .

فكيف بعد هذا كله نسلم بإمكانية قيام الخلافة الإسلامية ، من الناحيتين النظرية والعملية، دون وجود ضوابط لشروطها ، بل ومقوماتها . وبصرف النظر عن المحاولات المتعثرة للحكام العرب ( آل سعود وإمام اليمن ، والمملك فاروق ) ، الذين أخذوا يتطلعون لزعامة روحية وسياسية ، وزمام الأمور لم يعد بأيديهم في ظل الوجود الاستعماري الغربي في المنطقة . حينه كان الخلاف على أشده بين السلطان عبد الحميد وأنصاره من جهة ، والقوميين العرب وحلفائهم من جهة أخرى ، حول استحقاق كل طرف من أطراف النزاع لقيادة الأمة . وبالتالي انقسم العرب على أنفسهم حول مسألة الخلافة الإسلامية ، فمنهم من قبل الانخراط في صف الثورة العربية ، ومنهم من تمسك بفكرة الرابطة العثمانية. (٧٦)

وحيث إن التكيف الشرعي مع الواقع السياسي ، أي الدولة العثمانية القائمة على التغلب ، جاء مبرراً لعملية انتقال الخلافة من أيدي الأتراك العثمانيين الذين حملوا لواءها نحو أربعة قرون من الزمن إلى أيدي العرب ، الذين أخذوا يتطلعون إلى الحرية والاستقلال عشية اندلاع الحرب الكونية الأولى . لذلك ليس بالمستبعد أن تكون محاولة السلطان عبد الحميد التوفيق بين دعوة الأفغاني لقيام جامعة إسلامية ومشروعه السياسي الرامي لقيام خلافة عثمانية ، تندرج ضمن الرغبة القوية لديه في إحكام قبضته على ما تبقى من الولايات العربية الخاضعة له اسماً . وكان الصراع العربي - التركي قد دفع في نهاية المطاف بضباط الاتحاد والترقي ، وعلى رأسهم مصطفى كمال أتاتورك إلى إعلان قيام الجمهورية عام ١٣٤١هـ / ١٩٢٢م؛ وبالتالي إلغاء الخلافة عام ١٣٤٣هـ / ١٩٢٤م. (٧٧)

(٧٦) في أعقاب الاحتلال البريطاني لمصر ، ظهر تيار الرابطة العثمانية بين صفوف الحزب الوطني ، وكان مصطفى كامل أكثر الزعامات السياسية المتمسكة بهذا الشعار لمكافحة التغلغل الاستعماري في البلاد العربية والمحافظة على شعرة معاوية مع الباب العالي . انظر علي المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ، ص ١١٨ .

(٧٧) الجندي : المد الإسلامي ، سبق ذكره ، ص ٢٢٩ .

يكشف الفاصل الزمني والمكاني بين قيام مؤسسة الخلافة الإسلامية بالحجاز في صدر الإسلام ، وتعثر تحقيقها على أرض الواقع في العصر الحديث غياب الحماس الحقيقي لإمكانية استرجاع تلك التجربة كما كانت عليه في عهد الخلافة الراشدة . وقد أفصح عن ذلك الموقف "إمارات التغلب " في الأطراف ، التي أظهرت زعاماتها رغبة قوية في الاستقلال والانفصال عن المركز الذي كان يتطلع بدوره لقيادة العالم الإسلامي . ومثلما أخفق السلطان عبد الحميد في إنجاز مشروع الخلافة العثمانية ، مني الشريف حسين بفشل ذريع في تحقيق مشروعه السياسي الرامي لإقامة دولة عربية كبرى \_ من المحيط الأطلسي إلى الخليج العربي \_ في مطلع القرن العشرين . فسرعان ما اتضحت الأهداف والمقاصد من وراء تبني الحلفاء ( بريطانيا ) مشروع قيام خلافة عربية بزعامة الشريف حسين ، ليتحول هذا المشروع بتقادمه إلى ورشة عمل اقتصر نشاطها على خلق كيانات ( إمارات وسلطنات ) مفككة . وبالتالي أضحى مشروع قيام وحدة عربية كبرى ضرباً من الخيال في ظل النظام الإقليمي العربي المعاصر الحاضن للقواعد الأجنبية من جهة ، ومصالح الشركات الغربية المتعددة الجنسيات والأهداف والمقاصد في المنطقة من جهة أخرى .





## مدخل نظري

### إشكالية الخلافة الإسلامية

#### الأصل والتطور :

برزت أزمة الخلافة بين المهاجرين والأنصار على إثر وفاة النبي محمد صلى الله عليه وسلم بين ظهرائهم عن عمر ناهز الثلاثة والستين عاماً قضى معظمه في الدعوة بمكة سرّاً وعلناً ، حتى تاريخ رحيله إلى الرفيق الأعلى بالمدينة المنورة بعد أن تمكن من إرساء معالم الدولة الإسلامية . وكان موضع الخلاف في منشأه يجسد مطمحاً شرعياً من يتولى زمام الأمة في غياب الحبيب المصطفى ، بمعزل عن بيان " منا أمير ومنكم أمير " . يومها احتدم الخلاف حول مقولة "الأئمة من قريش " ، عندما احتج نخبة من الصحابة في سقيفة بني ساعدة على قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه في جعل الخلافة في تيم وعدي دون سائر قريش . فبنو هاشم بزعامة الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ، كان أولى الصحابة بها نظراً لغزارة علمه بكتاب الله وسنة رسوله من جهة ، ونظراً لقربته من بيت النبي من جهة أخرى . وهذا أمر لا يختلف فيه اثنان من الصحابة .

غير أن الفاروق عمر رضي الله عنه ، كان قد عقد العزم على استئثار قريش بالخلافة في لقاء السقيفة . حينه كان ابن أبي طالب قد تنحى جانباً هو وعمه العباس بن عبد المطلب ومن معهم من بني هاشم ورهط من الصحابة ( المهاجرين والأنصار ) ، الذين أبو مبيعة أبي بكر الصديق . وقد سجل علياً احتجاجه : " أنا أحق بهذا الأمر منكم ، لا أبايكم وأنتم أولى بالبيعة لي ، أخذتم هذا الأمر من الأنصار ، واحتججتم عليهم بالقربة من النبي صلى الله عليه وسلم ، وتأخذونه منا أهل البيت غصباً ؟ وأردف قائلاً : " أستم زعمتم للأنصار أنكم أولى بهذا الأمر منهم لما كان محمد منكم ، فأعطوكم المقادة ، وسلموا إليكم الإمارة ، وأنا أحتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الأنصار ،

نحن أولى برسول الله حياً وميتاً فأنصفونا إن كنتم تؤمنون وإلا فبوءوا بالظلم وأنستم تعلمون . " (١)

وجاء رد الفاروق متهدداً ومتوعداً : " إنك لست متروكاً حتى تباع ، فقال له علي : احلب حلباً لك شطره ، واشدد له اليوم أمره يردده عليك غداً .. والله يا عمر لا أقبل قولك ولا أبايعه .

فقاله له الصديق : فإن لم تباع فلا أكرهك .

فقال أبو عبيدة بن الجراح مخاطباً علياً : يابن عم إنك حديث السن وهؤلاء مشيخة قومك ، ليس لك مثل تجربتهم ومعرفتهم بالأمور .. فأنت لهذا الأمر خليف وبه حقيق في فضلك ودينك ، وعلمك وفهمك ، وسابقتك ونسبك وصهرك . " (٢)

إن قرار عمر بحصر الخلافة في تيم وعدي أثار حفيظة الإمام علي ، الذي أبندى موقفاً متصلباً ، بقوله : " الله يا معشر المهاجرين ، لا تخرجوا سلطان محمد في العرب عن داره وقعر بيته .. لنحن أحق الناس به لأننا أهل البيت ، ونحن أحق بهذا الأمر منكم ما كان فينا القارئ لكتاب الله ، الفقيه في دين الله ، العالم بسنن رسول الله ، المضطلع بأمر الرعية ، المدافع عنهم الأمور السيئة ، القاسم بينهم بالسوية ، والله إنه لفينا ، فلا تتبعوا الهوى ففضلوا عن سبيل الله ، فتزدادوا عن الحق بعداً . " (٣)

ومن يتأمل نص خبر السقيفة في أمهات المصادر يتضح له أن نظرية الخلافة الإسلامية لم تقم أساساً على مبدأ الشورى ، وإنما قامت على أساس العصبية والغلبة . فالمؤسسة الخلافية ، منذ نشأتها الأولى برزت إلى حيز الوجود كرياضة دنيوية أستاذت بها بطون محدودة من قريش . إذ تذكر الروايات التاريخية أن أبا سفيان قال ذات مرة مخاطباً عشيرته

(١) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري : الإمامة والسياسة ، ج ١ ، ص ١٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٩ .

(٣) المصدر نفسه .

الأقربين : " يا معشر بني أمية إن الخلافة صارت في تيم وعدي حتى طمعت فيها ، وقد صارت إليكم فتلقفوها بينكم تلقف الصبي الكرة : فوالله ما من جنة ولا نار . " (٤) ويذهب عمر إلى القول نفسه بأنبيعة أبي بكر " كانت فلتنة وقى الله المسلمين شرها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه . " (٥)

ومن هنا نستطيع أن نفرز اتجاهين لدى الفقهاء والمؤرخين : الأول يرى أن الحديث الشريف ( الأئمة من قريش ) ينسجم مع الآية الحكيمية « إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً » . (٦) فإذا اجتمعت طهارة المولد ورفعته الشرف مع صفة العلم والهداية، كان عقلاً ترجيح الأفضل على المفضول . فالرواية نفسها ترد في صحيح البخاري عن جابر بن سمرة ، قال : سمعت رسول الله (ﷺ) يقول : يكونوا اثنا عشر أميراً ، فقال كلمة لم أسمعها فقال أبي : كلهم من قريش . ونجد في نهج البلاغة شرحاً مبيناً لمعنى الأئمة من قريش . يقول الإمام علي : " إن الأئمة من قريش غرسوا في هذا البطن من هاشم ، لا تصلح على سواهم ولا يصلح الولاية من غيرهم . " (٧)

أما الفريق الثاني ، فكان يرى أن الخلافة نتيجة للصراعات والمشادات العنيفة في سقيفة بني ساعدة قد آلت إلى بني أمية ، بحمد السيف . وهكذا اتخذت الخلافة مجرى معاكساً لمفهوم الشورى في الإسلام . فمن الصحابة من امتنع عن تقلب البيعة لأبي بكر (سعد بن عباد) فقتل في عهد عمر ، ومنهم من تصدى لها بالحجة الدامغة . فلما انتهت إلى علي أنباء السقيفة ، قال : ما قالت الأنصار ؟

(٤) انظر كلاً من : أبو جعفر محمد بن جرير الطبري : تاريخ الأمم والملوك ، ج ٤ ، ص ١٣٧ ، وعز الدين

علي بن الأثير : أسد الغابة في معرفة الصحابة ، ج ٥ ، ص ١٤٩ .

(٥) المصدر نفسه .

(٦) القرآن الكريم : سورة الأحزاب ، الآية (٣٣) .

(٧) سليمان بن إبراهيم القندوزي : ينابيع المودة ، ج ٣ ، ص ١٠٥ .

قالوا : قالت منا أمير ومنكم أمير .

قال : فهل احتججتهم عليهم بوصية الرسول (ﷺ) بأن يحسن إلى محسنهم ويتجاوز عن مسيئهم؟

قالوا : وما في هذا من الحجة عليهم ؟

فقال : بلى لو كانت الإمارة فيهم لم تكن الوصية بهم . فماذا قالت قریش .

قالوا : قالت نحن شجرة الرسول (ﷺ) .

قال : احتجوا بالشجرة وأضاعوا الثمرة .<sup>(٨)</sup>

ومثلما نشب الخلاف بين المهاجرين والأنصار ، التبس الأمر أيضاً على الفقهاء والمؤرخين ، الذين ذهبوا مذاهب شتى في تحديد ماهية الخلافة واستحقاقها ، مما حفز بعضهم إلى إفراد أبواباً وفصولاً مستقلة في مصنفاتهم . فالشهرستاني في دائرة معارفه المختصرة للأديان والمذاهب والفرق ، يردد مثل هذه المقولة الفقهية: "ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة" .<sup>(٩)</sup> ونفس الكلام ، يتكرر طرحه في أدبيات الشيعة الإمامية: "من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية" .<sup>(١٠)</sup> وبالمثل غدت رؤية فقهاء الجمهور للخلافة الراشدة مثالية مقدسة باعتبارها امتداداً لعصر النبوة . لكن التشيع لمذهب آل البيت لم يعد ظاهرة سياسية فحسب ، بل عقيدة ومبدأ ، تحديداً منذ اغتصاب يزيد بن معاوية الخلافة على إثر مقتل الإمام الحسين بن علي في كربلاء .<sup>(١١)</sup>

لقد تطورت قضية الخلافة الراشدة ، أو الإمامة العظمى من مجرد خلاف عارض نشب بين المهاجرين والأنصار في سقيفة بني ساعدة ، إلى نزاع طال أمده بين شيعة

(٨) عز الدين عبد الحميد بن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة ، ج ٦ ، ص ٣ .

(٩) أبو الفتح محمد الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٢٢ .

(١٠) علي مبروك : النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ محاولة في إعادة بناء العقائد ، ص ١٤٢ .

(١١) أحمد أمين : فجر الإسلام ، ص ٢٧٤ .

الإمام علي ومعارضيه من الصحابة . فمنهم من شكك في شرعية خلافة الشيخين وعثمان رضوان الله عليهم، ومنهم من تمسك بإمامة أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه ، نظراً لعلمه وورعه وقربته من بيت النبوة .<sup>(١٢)</sup> وعليه ، يذهب شيعة علي إلى القول إن أبا بكر وعمر تباطأ في تنفيذ تعاليم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أيام معدودة في تسيير بعثة أسامة بن زيد ، حتى لا يخل الجو لابن أبي طالب في دار الهجرة.<sup>(١٣)</sup> في الوقت نفسه كان الإمام علي قد تردد كثيراً في تقلد البيعة للشيخين لاعتقاده أنه كان أولى بالأمر منهم.<sup>(١٤)</sup>

أما الرواية الأخرى القائلة بأن الخليفة الراشد عمر كان قد منع القلم والدواة عن الحبيب المصطفى (ﷺ) لحظة احتضاره ، فلا غبار عليها . يذكر حبر الأمة عبد الله بن عباس أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، قال : " اتوني بدواة وقرطاس أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده أبداً . فقال الخطاب : " إن الرسول يهجر ، وقال : حسبنا كتاب الله " .<sup>(١٥)</sup> وقد فهم الأنصار قول عمر " وقد دفت دافة منكم يريدون أن يحتزلونا من أصلنا . ومعنى ذلك أن كلاً من المهاجرين والأنصار كان يدرك أن الطرف الآخر يريد أن يحتزله ويصفيه .. وكانت وفاة النبي مناسبة أسفر فيها كل عن رأيه ، وكان ذلك على وجه التحديد بسبب الإمارة ، أي الرياسة الدنيوية " .<sup>(١٦)</sup>

وإذا كانت الخلافة الراشدة ، كما تذكر الروايات المتواترة عن نفر من الفقهاء والمؤرخين الأقدمين والمحدثين أن الخلافة الراشدة ، كانت بمثابة العصر الذهبي في تاريخ الإسلام . فما هي الأسباب الكامنة وراء الخلافات العنيفة بين المهاجرين والأنصار ، والتي

(١٢) المصدر نفسه .

(١٣) قارن بين وجهتي نظر ابن أبي الحديد في شرح فتح البلاغة ، ج ١ ، ص ٥٤ ، ومقدمة ابن خلدون ، ص ٢١٨ .

(١٤) المصدر نفسه .

(١٥) انظر صحيح البخاري : ج ١ ، ص ٥٤ و ١١٤ ، ومسند أحمد ، ج ١ ، ص ٢٢٢ و ٣٢٥ ، وطبقات ابن سعد : ج ٢ ، ص ٢٤٢ ، وأبو الفداء إسماعيل بن كثير : البداية والنهاية ، ج ٥ ، ص ٢٢٢ .

(١٦) محمد سعيد العشماوي : الخلافة الإسلامية ، ص ١٠١ .

أودت بحياة ثلاثة من الخلفاء ( عمر وعثمان وعلي ) رضوان الله عليهم ، وبعدد غفير من حفظة القرآن الكريم ؟ وهل كانت قضية ( الخلافة ) أمر إلهي ، أم أنها نابعة من اجتهاد أرضي ؟ وما موقف علماء المسلمين من مثل هذه الظاهرة التاريخية : مؤسسة الخلافة أو بتعبير آخر الإمامة العظمى ؟

أما الغايات والمقاصد من وراء تعميم هذا الاصطلاح ( الخلافة الراشدة ) ، فقد جاء منسجماً تماماً مع النص القرآني ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾ <sup>(١٧)</sup> فالخلفاء الراشدون كما تجمع المصادر هم جماعة تلي الأمر بعد الرسول (ﷺ) ، بحسب التسلسل التاريخي : أبو بكر وعمر وعثمان وعلي . فتاريخياً لم يكن اسم الخليفة متداولاً في عصر الرسول (ﷺ) . بمعناه الاصطلاحي إلا في شخص الإمام علي . وكان أبو بكر قد سمي نفسه " خليفة رسول الله وكتب بذلك إلى الأطراف " <sup>(١٨)</sup> وبالمثل اطلق عمر على نفسه " خليفة خليفة رسول الله ، فعدلوا عن تلك العبارة لطلوها " <sup>(١٩)</sup>.

والمرجح أن تسمية ( أمير المؤمنين ) قد عرف بها خلفاء الرسول (ﷺ) من دون استثناء . لكن الإمام علي وولديه الحسن والحسين احتفظوا بلقب ( إمام ) تعظيماً لشأهما كونهما ينحدرا من بيت النبوة . وقد ثبت أن علياً كان هو الخليفة الوحيد الذي يردد القول : " سلوني عن كتاب الله فإنه ليس من آية إلا وقد عرفت بليل نزلت أم بنهار في سهل نزلت أم جبل " <sup>(٢٠)</sup> ، دليل قاطع على إحاطته بعلم القرآن . وهكذا خصوا علياً

(١٧) القرآن الكريم : سورة يونس ، الآية ( ١٤ )

(١٨) أحمد بن حجر الهيتمي : الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة ، ص ٩٠ .

(١٩) تاريخ السيوطي ، ص ١٣٧ ، نقلاً عن إدريس الحسني : الخلافة المقتضية أزمة تاريخ أم أزمة مؤرخ ، ص ٥٦ .

(٢٠) القندوزي : ينابيع المودة ، سبق ذكره ، ص ٦٨ .

مدخل نظري : إشكالية الخلافة الإسلامية

باسم الإمام نعتاً له بالإمامة التي هي أخت الخلافة ، <sup>(٢١)</sup> في محاولتهم الدفاع عن أحقيته بها ، وعن أهلية أئمة آل البيت في قيادة الأمة .

### تعريف مصطلح الخلافة :

إن الخلافة كمصطلح ديني ورد ذكرها في القرآن الكريم ( الكتاب ) والحديث النبوي (السنة) ، أكثر من مرة ، قبل أن يطرأ على المصطلح ذاته ( إماماً ) ، و ( أمير المؤمنين ) و(سلطان) في النصوص الفقهية والمصادر الإسلامية الأخرى . بمعناه القرآني الأصلي ، تغييراً عميقاً في العصرين - الوسيط والحديث . <sup>(٢٢)</sup> ولبيان المعاني الأصلية وما تفرع عنها من مصطلحات ومفاهيم ، نعيد الكرة ثانية لمراجعة الموضوع ذاته - مؤسسة الخلافة الإسلامية - من منظور تاريخي ، نرمي من ورائه إلى توضيح ما التبس حول المصطلح ومسمياته المختلفة ، بل وتطبيقاته في مختلف الأزمنة والأمكنة .

تشتق كلمة « خلافة » من الفعل الثلاثي (خلف) ، كأن نقول فلاناً جعله خليفة عليهم، أو استخلف فلاناً أي جعله خليفة له . وتجمع المصادر حول هذه النقطة بالذات أن الرسول صلى الله عليه وسلم ، أثناء إقامته بالمدينة المنورة ( يثرب ) كان بين الفينة والأخرى يستخلف فيها أحد الصحابة كلما غادرها في غزوة أو سرية . ومن استخلفهم كان الصحابي عمرو بن مکتوم وابو ذر الغفاري والإمام علي بن أبي طالب . وهذا الاستخلاف أشبه ما يكون بالإنبابة المحددة - زماناً ومكاناً - أثناء غيابه عن مجتمع المدينة، فيتولى الشخص المستخلف رعاية شؤون أسرة النبي وإقامة الصلاة وغيرها . <sup>(٢٣)</sup>

(٢١) انظر مقدمة ابن خلدون ، سبق ذكره ، ص ٢٥١ .

(٢٢) تنبه عدد من الدارسين العرب لمظاهر القصور في فهم الناس لمصطلح الكتاب والسنة وما تحدته النظرية الأوروبية المركزية من لبس وغموض تجاه هذه المصطلحات الفقهية في الوعي الإسلامي المعاصر . انظر كلاً من زكي محمد إسماعيل: نحو علم اجتماع إسلامي ، ص ٧٤-٧٥ ، ومحمد جابر الأنصاري : التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام ، ص ١٥٣ وما تليها .

(٢٣) العشماوي : الخلافة الإسلامية ، سبق ذكره ، ص ٩٧ .



ومن هذا المنطلق يمكن القول بأن "الخلافة" عند العرب تشير إلى علاقة بين طرفين يوصي أحدهما الآخر القيام مقامه في غيابه . و "الخالف" هو الذي يقعد بعد ذهابك ومؤنثها الخالفة. والخلافة هي الإمارة ، أو النيابة عن الغير ، أي الإمامة .<sup>(٢٤)</sup> وهذا الكلام جرى تأكيده على لسان الخليفة الراشد أبو بكر الصديق ، عندما دنى منه أعرابي ، وهو يتبوأ منبر الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ، فبادره بالسؤال ، قائلاً :

- أنت خليفة رسول الله ؟

- الصديق : لا .

- الأعرابي : فما أنت ؟

- الصديق : أنا الخالفة بعده ، أو قال ثانية : أنا خالفة ولست خليفة ، بمعنى أن (أبا بكر) تلى النبي في الزمان ، لكنه ليس بدلاً عنه وخلفاً منه .<sup>(٢٥)</sup>

ينطوي مسمى خليفة (الجمع خلفاء) إذن على معنيين ، أحدهما لغوي والثاني اصطلاحى . فمفهوم الخلافة ، أو الولاية كما بينها الفقيه الماوردي (ت ٤٥٠هـ / ١٥٠٨م) "بأنها موضوعة الخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا" .<sup>(٢٦)</sup> أما المؤرخ ابن خلدون ، فيرى أن القائم بأمرها هو مأمور بتليغها وحمل الناس عليها بمقتضى التكاليف الشرعية رعاية منه لمصالحهم في العمران البشري ، والقائم بها يدعى خليفة وإماماً .<sup>(٢٧)</sup>

وهكذا أضحي مصطلح خلافة مرادفاً لنفس المصطلح "إمام" و "أمير المؤمنين" ، في يحمل الخطاب الديني وموجهاته السياسية العقدية قديماً وحديثاً ، كما سيرد في الشواهد التاريخية. حيث لم تعد الإمامة العظمى أو بالأحرى إمارة المؤمنين حكراً عقدياً على أئمة آل البيت أنموذجاً لنظام الحكم يحتذى به ، منذ تنازع صحابة الرسول (ﷺ) أمر قيادة

(٢٤) انظر باب خلف في مجلد المنجد في اللغة والادب والعلوم ، ص ١٩٢ .

(٢٥) إدريس الحسيني : الخلافة المقتضية ، سبق ذكره ، ص ٥٦ .

(٢٦) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي : الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، ص ٥ .

(٢٧) انظر مقدمة ابن خلدون ، ص ١٩٠ وما تليها .

الأمة. وهكذا لم تعد مقالة "منا أمير ومنكم أمير" مستساغة لدى سادة قريش ووجهائها، الذين حسموا الصراع على السلطة لصالح الغلبة والعصبية ، بمعزل عن منطق الإجماع والشورى . فقد خشي الشيخان ( أبو بكر وعمر ) أن يختزل الأنصار المجتمعون في السقيفة حول شخص سعد بن عباد، فحاولوا قطع الطريق عليه كما فعل بني أمية مع الإمام الجليل علي بن أبي طالب كرم الله وجهه.<sup>(٢٨)</sup> لهذا السبب تمتع نفر من الصحابة تقدم البيعة لأبي بكر ، حينه لولا تهديد عمر بحرق دار فاطمة الزهراء ، أخذ يحث الصديق على انتزاع البيعة عنوة من ابن عباد ، بقوله " لا تدعه حتى يبايع " . وفي عهد عمر تعرض زعيم الأنصار لعملية اغتيال في بلاد الشام ، وشيع يومها خبر مفاده أن الجن قتلوه.<sup>(٢٩)</sup>

إذا ما تجاوزنا المعنى الفقهي ، أو الاصطلاحي لمعنى الخليفة أو الإمام ، إلى المفهوم السياسي لمغزى الرئاسة ، يتضح لنا أن جوهر الخلاف بين القوم كان حب الرئاسة والتمسك بها، تماشياً مع الحديث الشريف "خياركم في الجاهلية ، خياركم في الإسلام" ، والحديث الآخر "الأئمة من قريش" . وقد أوجز ابن خلدون الفقيه والمؤرخ المخضرم مفهوم الخلافة على نحو رمزي : "مقتضاه التغلب والقهر للذان هما من آثار الغضب والحيوانية ، وكانت أحكام صاحبه في الغالب جائزة عن الحق بمحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم لحمله إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته " .<sup>(٣٠)</sup> ويذهب ابن تيمية إلى أبعد من ذلك في قوله إن الخلفاء والأئمة هم "نواب الله على عباده " .<sup>(٣١)</sup>

(٢٨) العشماوي : الخلافة الإسلامية ، سبق ذكره ، ص ١٠١ .

(٢٩) للتأكد من بطلان الحدث راجع تاريخ الطبري ، ج ٣ ، ص ٢٢٢ و ابن الأثير : الكامل في التاريخ ، ج ٢ ، ص ٣٣١ .

(٣٠) عبد الرحمن بن خلدون : المقدمة ، سبق ذكره ، ص ٢١٠ .

(٣١) تقي الدين بن تيمية : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، ص ١٩ .

وقد كانت الأحوال السياسية في خلافة علي مهياة لانتقال الإمارة إلى خصمه اللدود معاوية بن أبي سفيان . وبهذه الطريقة أضحت الرئاسة بموجبها وراثية ، أي انقلبت الخلافة إلى ملك عضوض . فالخلافة الراشدة المبنية على الشورى لم تدم سوى ثلاثين سنة ، بدءاً بسنة ٤١هـ / ٦٦١م ، حيث جرت تغييرات جوهرية عديدة كان من أهمها وضع قريش يدها على مقاليد السلطة والحكم إلى معاوية وولده يزيد ، واصطباغ الفرقة بالطابع الرسمي بين بني أمية وبني هاشم . وهما أمران أديا في النهاية إلى زوال الخلافة الأموية ، وقيام الخلافة العباسية ، ممثلة باتباع محمد بن الحنفية جنبا إلى جنب مع الخلافة الفاطمية ، ممثلة بجعفر بن محمد الصادق . (٣٢)

وهكذا شاع استعمال المصطلح الفقهي للخلافة والإمامة في مشارق الأرض ومغاربها، منذ تاريخ تفكك الخلافة العباسية . يعود ذلك إلى عام ١٣٨هـ / ٧٥٦م عندما أفلت الأمير عبد الرحمن الداخل ( صقر قريش ) من المذبحة التي لحقت بأسرته ، واستقر به المقام في أسبانيا (الأندلس) ، حيث أقام هناك إمارة أموية منفصلة عن الخلافة العباسية . (٣٣) على إثر ذلك ، تعددت الخلافات (المفرد خلافة ) في بغداد والقاهرة وإستانبول وغيرها ، واحتزلت الخلافة الإسلامية في مسميات عدة ، نذكر منها المسميات التالية:

- الخلافة الراشدة : خليفة رسول الله ، وصي النبي ، وأمير المؤمنين .
- الخلافة الأموية : الخليفة أو أمير المؤمنين .
- الخلافة العباسية : الخليفة السفاح والمنصور والمهدي والهادي والرشيد والأمين والمأمون .. إلخ.
- الخلافة الفاطمية: الخليفة المهدي والقائم والمنصور والمعز والعزیز والحاكم بأمر الله .. إلخ.

(٣٢) الحسيني : الخلافة المغتصبة ، سبق ذكره ، ص ١٧٩ .

(٣٣) شهاب الدين أحمد القلقشندي : مآثر الأئمة في معالم الخلافة ، ج ١ ، ص ٦٧ .

مدخل نظري : إشكالية الخلافة الإسلامية

- الخلافة العثمانية : الفاتح وخليفة المسلمين وخاقان البرين والبحرين وحامي الحرمين الشريفين .

لقد خدمت هذه الألقاب الدينية أصحابها في تحقيق مآربهم الدنيوية ، كما هو الحال في سائر الخلافات الإسلامية ، وعلى وجه الخصوص الخلافتين الأموية والعثمانية ، باعتبارهما مرآة لتعاقب الخلفاء والسلاطين والمستبدين والمتحجرين في الأرض . ووجه الشبه بين الخلافتين أن الأولى ، بددت الأوهام العالقة في أذهان الناس حول مفهوم الإمامة العظمى ، باعتمادها العصبية والغلبة معياراً للسلطة والحكم = ملك عضوض . أما الثانية ، فقد جاءت بمجسدة لمفهوم الخلافة المغتصبة ، كما هو معلوم أن الأتراك العثمانيين منذ قيام سلطنتهم لم يتلقب سلاطينهم بلقب خليفة عن جدارة ، سوى السلطان محمد الفاتح بعد انتزاعه القسطنطينية من أيدي البيزنطيين عام ٨٥٨هـ / ١٤٥٣ م . (٣٤)

وعليه ، فالخلافات الخمس بمختلف مسمياتها ، من وجهة نظرنا ، ليست خلافات طارئة في المشهد السياسي في تاريخ الإسلام ، كونها شكلت تداعيات سياسية متواترة في بحرى انتقال الإمامة العظمى من الخلافة إلى ملك واستقرارها لزمان في قریش . فليس غير ذي معنى ، بالنسبة لمؤرخ مختصرم وفقه مالكي العقيدة سني الهوى كعبد الرحمن بن خلدون تقلبت به الأحوال من المغرب إلى المشرق ، أدرك بحصيفته أن عصبية قریش انتقلت إلى ملوك العجم بعد سقوط الأندلس وبغداد في أيديهم ، فأخذ يشدد بدوره "القول باشتراطها وصحة الإمامة للقرشي ولو كان عاجزاً للقيام بأمر المسلمين" . (٣٥)

(٣٤) عندما حاول سليمان القانوني مد نفوذ الدولة العثمانية للمغرب الأقصى رفض سلطان مراكش أبو عبد الله الشيخ الانصياع لإرادة الباب العالي ، مطلقاً عليه لقب " سلطان القوارب " استهجاناً منه وتخقيراً له . أحمد بن خالد السلاوي : الاستقصاء لأخبار المغرب الأقصى ، ج ٥ ، ص ٣٢ ، نقلاً عن شوقي عطا الله الجمل : المغرب العربي الكبير في العصر الحديث ، ص ١٧٢ ، وانظر أيضاً :

Marshall G. Hodgson. The Venture Of Islam Conscience and History In a World Civilization . Vol 2, p. 560.

(٣٥) ابن خلدون : المقدمة ، سبق ذكره ، ص ٢١٥ .

ناهيك عن أنه توسع في اشتراط النسب بالقول : " إن الأحكام الشرعية كلها لابد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشرع لأجلها ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي صلى الله عليه وسلم كما هو في المشهور وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلًا " . (٣٦) وبمضي قائلًا : " لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها " . (٣٧)

تلك كانت جملة الأسباب ( المقاصد ) الشرعية و ( العصبية ) السياسية التي حملت ابن خلدون الأخذ برأي فقهاء الجمهور في مسألة شرط القرشية ، باعتبارها قرينة وحجة لمفهوم الخلافة والصحة ، جنباً إلى جنب مع مفهوم العصبية والغلبة . (٣٨) وهذا ما جعله يقول : " وإذا سبرنا وقسمنا لم نجد لها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب فتسكن إليه الملة وأهلها ويتنظم حبل الألفة فيها وذلك أن قريشاً كانوا عصبه مضر وأصلهم وأهل الغلبة منهم وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكينون لغلبهم . " (٣٩)

### التحليل الفقهي لمؤسسة الخلافة :

استحوذت مسألة الخلافة على أذهان الدارسين باختلاف الأزمنة والأمكنة والمسميات . وكان الفقهاء والمؤرخون في مقدمة من أدلوا بدلوهم في هذه المسألة الشائكة أي الإمامة ، باعتبارها امتداداً للنبوة . فابن خلدون في المقدمة ، يناقش هذه المسألة الفقهية من منظور سياسي محض ، شأنه في ذلك شأن الماوردي ، في مؤلفه ( الأحكام

(٣٦) المصدر نفسه .

(٣٧) المصدر نفسه .

(٣٨) محمد يحيى سالم عزان : قرشية الخلافة تشريع ديني أم رؤية سياسية ، ص ٦٩ وما تليها .

(٣٩) ابن خلدون : المقدمة ، سبق ذكره ، ص ٢١٦ .

مدخل نظري : إشكالية الخلافة الإسلامية

السلطانية والولايات الدينية) . فكلاهما ، يقترب كثيراً من مطارحات القلقشندي المضمنة في مصنفه ( مآثر الأنافة في معالم الخلافة ) ، وفي متابعتها لتداعياتها الدينية المقدسة من جهة ، واستيعاب دلالاتها السياسية على أرض الواقع من جهة أخرى . وهكذا نجد الفقهاء والمؤرخين على اختلاف مشاربهم السياسية يقرون مبدأ القرشية كشرط من شروطها ، لكنهم في نفس الوقت يشددون القول على أن الخلافة لا تقوم لها قائمة دون العصية والغلبة ، الأمر الذي ينفي عملياً مبدأ الشورى المنصوص عليه في القرآن الكريم .

ويذهب ابن خلدون إلى نفس القول في محاولته التمييز بين الخلافة والإمامة تمييزاً بين ما هو إلهي ( النبوة ) وما هو بشري ( حب الرئاسة ) . فالملك ، على حد قوله " يحصل بالتغلب ، والتغلب إنما يكون بالعصية واتفاق الأهواء على المطالبة وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه .. " (٤٠) كل ذلك أسهم في إرساء وترسيخ البناء السياسي للدولة الإسلامية الوليدة في عهد الخلافة الراشدة . فهل كان وارداً في ذهن الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن ما حدث يوم السقيفة كان مجرد فلتة لا يمكن أن تتكرر ، ولسان حاله يردد تلك العبارة : فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه .

فكل محاولة للنهوض بأمر الخلافة ، أو الإمامة تخضع بدورها للنصوص المقدسة ( الكتاب والسنة ) ، طبقاً لتوجهاتها السياسية لكي تضي على نفسها لباس التقوى الشرعية . إذ يصعب على القارئ المتدبر لسور القرآن الكريم وعددها ( ١١٤ سورة ) وآياتها ( ٦٢٣٦ آية ) العثور على إشارة صريحة لمضمون الخلافة الراشدة أو الإمامة العظمى . في هذا المجال نورد خمس آيات قرآنية ورد فيها لفظ ( خليفة ) و ( إمام ) ، وهي :

« وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ » (٤١)

(٤٠) ابن خلدون : المقدمة ، سبق ذكره ، ص ١٧٤ .

(٤١) القرآن الكريم : سورة البقرة ، الآية ( ٣٠ ) .

- ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (٤٢)
- ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾
- ﴿أَوْ عَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِن بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَسْطَةً فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (٤٣)
- ﴿وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِن بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُم مِّن ذُرِّيَّةٍ قَوْمٍ آخَرِينَ﴾ (٤٤)
- ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِن بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ (٤٥)
- ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ (٤٦)

أما الأحاديث الشريفة التي ترصع بها المصنفات الفقهية والمباحث الكلامية ، فهي ترمي إلى ربط الإمامة بالنبوة ربطاً جذرياً ، باعتبار الأولى أصل من أصول الدين . فمنذ

(٤٢) القرآن الكريم : سورة البقرة ، الآية ( ١٢٤ ) .

(٤٣) القرآن الكريم : سورة الأعراف ، الآية ( ٦٩ ) .

(٤٤) القرآن الكريم : سورة الانعام ، الآية ( ١٣٣ ) .

(٤٥) القرآن الكريم : سورة يونس ، الآية ( ١٤ ) .

(٤٦) القرآن الكريم : سورة ص ، الآية ( ٢٦ ) .

تاريخ اغتصاب بني أمية وبني العباس الإمارة من بني هاشم ، وما رافق ذلك من ثورة فكرية واضطرابات سياسية شغل العالم الإسلامي ردحاً طويلاً من الزمن بهذه القضية من دون طائل . في مجمل الصراع على الرئاسة وظف أطراف النزاع كافة أسلحتهم المادية والمعنوية لإفحام الخصوم ، وكان علم الحديث هو الميدان الأوسع للمبارين .

نورد هنا سلسلة من الأحاديث الشريفة كيفما اتفق دون الحاجة إلى تأكيد صحة أسانيدھا من عدمه ، على النحو التالي :

- اللهم فاشهد فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم والي من والاه وعاد من عاداه ، وانصر من نصره واخذل من خذله . (٤٧)

- لكل نبي وصي ووارث وإن وصي ووارثي علي بن أبي طالب . (٤٨)

- علي مني بمنزلة هارون من موسى ألا أنه لا نبي بعدي . (٤٩)

- الحق مع علي وعلي مع الحق لن يفترقا حتى يردا على الحوض . (٥٠)

- أنا مدينة العلم وعلي بابها . (٥١)

- أنا المنذر وعلي الهادي وبك يا علي يهتدي المهتدون من بعدي . (٥٢)

- أنت أخي ووصي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني . (٥٣)

- أنت سيد المؤمنين وإمام المتقين وقائد الغر المحجلين . (٥٤)

---

(٤٧) بإمكان القارئ العودة إلى أمهات كتب الحديث وبخاصة البخاري ومسلم والترمذي وأحمد والنسائي وأبي داود ، وثيقة الصلة بالموضوع .

(٤٨) عز الدين : أسد الغابة ، سبق ذكره ، ج ١ ، ص ١٧٥ .

(٤٩) أبو عبد الله الحاكم البسابوري : المستدرک علی الصحیحین ، ج ٣ ، ص ١٢٢ .

(٥٠) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ، سبق ذكره ، ج ١ ، ص ٧٨ .

(٥١) ابن حجر العسقلاني : تهذيب التهذيب ، ج ٦ ، ص ٢٢٠٣ .

(٥٢) فخر الدين أبو عبد الله محمد القرشي : تفسير الرازي ، ج ١٩ ، ص ١٤ .

(٥٣) ابن حجر الهيتمي : الصواعق المحرقة ، سبق ذكره ، ص ١٢٣ .

(٥٤) أحمد بن عبد الله الطبري : ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى ، ص ٧٧ .



- إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي وأههما لن يفترقا حتى يردا على الحوض . (٥٥)

ومن يتأمل السياق الفقهي العام لمحمل الأحاديث يلمس بشكل غير ملتبس مغزى الحديث " تثبيت الإمامة في آل البيت " ، بمعزل عن الحديث القائل " الأئمة من قريش " . وفي ذلك إشارة واضحة إلى الانقلاب السياسي الذي حدث في سقيفة بني ساعدة ، والطريقة العنيفة التي تولى فيها الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم زمام السلطة ، وكيفية مغادرتهم لها بطريقة مأساوية ، فيما عدا الخليفة الأول أبوي بكر الصديق الذي قضى معظم خلافته في مقارعة المرتدين . ولما استقرت الإمارة في قريش - بعد عهد التحكيم - بفعل العصبية والغلبة ، لم يعد العمل بمبدأ الشورى تقليداً متبعاً في مختلف عهود الخلافات الإسلامية ، حيث كان الخلفاء المغتصبون والسلاطين المستبدون غالباً ما يورثون الملك لأبنائهم أو إخوانهم . ولم تكن طقوس البيعة سوى إجراءات شكلية يتدارسها فقهاء السلطان وحاشيته ، ممن يعرفون أنفسهم بجماعة " أهل الحل والعقد " ، وهم في واقع الأمر لا حل لهم ولا عقد .

وإذا كان معيار العصبية والغلبة قد أضحي بمرور الزمن هو التقليد السائد في سائر الممالك الإسلامية ، فإن شرط القرشية ظل من الناحية النظرية أمراً ملزماً لمن يتأهب لشغل منصب الإمامة ، أي الرئاسة . وكان الإمام الهادي يحيى بن الحسين المرسى ( ٢٩٨ هـ / ٩١١ م ) واحداً من العلماء المجتهدين ، الذين أولوا عنايتهم الخاصة بمبدأ المفاضلة بين مرشحين لمنصب الإمام والتي لخصها لنا في صياغة إنشائية يعسر تطبيقها على أرض الواقع : " إن تشابها في العلم واختلفا في الورع فالإمامة لأورعهما ، وإن اشتبها في الورع والعلم فالإمامة لأزهدهما في الدنيا ، وإن اشتبها في ذلك كله فالإمامة لأسخاهما ، فإن اشتبها في ذلك فالإمامة لأرحمهما وأرفعهما بالرقية ، فإن اشتبها في ذلك كله فالإمامة لأجلهما وأحسنهما خلقاً ، فإن اشتبها في ذلك كله وفي غيره من شروط بما ذكرنا من

(٥٥) انظر كلاً من مسلم ، ج ٥ ، ص ١٢٢ ، ومسنده أحمد ، ج ٣ ، ص ١٧ ، والترمذي ، ج ٥ ، ص ٣٢٨ .

شروط الإمام، ولن يتمثل في ذلك كله اثنان ، ومع ذلك فلابعاد الريب وللاحتياط كانت الإمامة لأسئهما ، فإن استويا في السن فالإمامة لأحسنهما وجهاً ا " . (٥٦)

أما المفكر الإسلامي المعاصر محمد رشيد رضا ، فقد ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه الإمام الهادي قبل عشرة قرون من الزمان . لقد خرج علينا رضا بفتوى شرعية ، هذا نصها : " اتفق محققو العلماء على أنه لا يجوز أن يبايع بالخلافة إلا من كان مستجماً لما ذكره من شرائطها وخاصة العدالة والكفاءة والقرشية ، فإذا تعذر وجود بعض الشرائط تدخل المسألة في حكم الضرورات ، والضرورات تقدر بقدرها ، فيكون الواجب حينئذ مبايعة من كان مستجماً لأكثر الشرائط من أهلها ، مع الاجتهاد والسعي لاستجماعها كلها . " (٥٧) لكنه يعود ثانية ليميز بوضوح الفارق الكبير بين مصطلح (خلافة الضرورة) و ( خلافة التغلب ) ، بالقول : " والفرق بين هذه الخلافة [ التغلب ] وما بعدها بعد كون كلاً منهما جائزاً للضرورة أن الأولى صدرت عن أهل الحل والعقد باختيارهم لمن هو أمثل الفاقدين لبعض الشرائط ، وأما الثانية فصاحبها هو المعتدي على الخلافة بقوة العصبية لا باختيار أهل الحل والعقد . " (٥٨) فكلاهما أمران أمرين بالنسبة للبيعة، الذين يتحتم عليهم طاعة السلطان ، ومن هنا تكون الطاعة لأولي الأمر إجبارية وليست اختيارية .

إن وجهة النظر التي اعتمدها رضا في تبرير خلافتي الضرورة والتغلب وترشيدهما طبقاً لمقتضيات الحاجة ، تشكل قاعدة استثنائية تقر ضمناً بأهمية دور أهل الحل والعقد ، وهم بطبيعة الحال - الوجهاء والأعيان ، أي جماعة العلماء الذين نصبوا أنفسهم حرساً

---

(٥٦) يجمع الشيعة فيما عدا الزيدية وبعض المعتزلة أن الإمامة مرتبطة بالنبوة رغم نهاية دورة النبوة . انظر كلاً من زكي نجيب محمود : تحديد الفكر العربي ، ص ١١٢ - ١١٣ ، وعارف تامر : الإمامة في الإسلام ، ص ٦٨ .

(٥٧) محمد رشيد رضا : الخلافة أو الإمامة العظمى ، ص ٧٢ ، نقلاً عن عبداله بلقزيز : الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر ، ص ٩٨ .

(٥٨) المصدر نفسه ، ص ٧٤ .

أمناء على الشريعة تمشياً مع مفهوم الحسبة في الإسلام .<sup>(٥٩)</sup> وقد أثبتت الوقائع والأحداث على أن هذه النخبة التقليدية ( العلماء ومشايخ الطرق ) ليس في مقدورهم مواكبة التحديات الخارجية والداخلية في العالم الإسلامي ، منذ قدوم الحملة الفرنسية على مصر والشام حتى تاريخ حرب الخليج الثانية واحتلال ثغور دار الإسلام . والمشكلة إذن هي معرفة الكيفية التي تمت فيها توظيف هذا السيل الهائل من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة لاهداف دنيوية صرفة : قوامها العصبية + الغلبة = ملك عضوض .

ليست هناك طريقة لتفسير نجاح العثمانيين في تثبيت الخلافة في سلالتهم في عامي ٩٢٢-٩٢٣هـ / ١٥١٦-١٥١٧م ، سوى البحث مجدداً في مضمون تلك القاعدة الفقهية "عند الضرورة تباح المحظورات" ، لتحقيق شيء ما من المقاصد الشرعية كمسوغ لتلك التجاوزات السياسية ، التي تمس الحقوق الشرعية ( الدستورية ) للمواطن العادي في العالمين العربي والإسلامي.<sup>(٦٠)</sup> ولا يجوز هنا أن نغفل عن أبعاد هذا النفي لخلافة الضرورة في نصب الإمام وإقامة السلطة . وعليه ، فالخلاف حول هذه المسألة ليس في نظرنا مجرد خلاف نظري حول صحة تنازل الخليفة المتوكل للسلطان سليم من عدمه ، وإنما هو توضيح الأسباب الموضوعية لانتقال السلطة من أيدي المماليك إلى أيدي العثمانيين بواسطة القوة . إذ لا يوجد فارق كبير - من وجهة نظرنا - بين دخول الحجاز واليمن سلباً ، أو بين دخول مصر وسوريا حرباً تحت السيادة العثمانية .

(٥٩) يذهب ابن خلدون إلى القول بأن الحسبة وظيفة دينية من اختصاص الإمام الذي يكلف بدوره صاحب الحسبة تنفيذ أوامر الله سبحانه وتعالى العمل بتعميم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك لحمل الناس على المصالح العامة باعتبارهم مواطنين أحرار لا رعايا في نظر المشرع . قارن بين وجهتي نظر محمد بن محمد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج ٢ ، ص ٢٦٩ ، و ابن خلدون : المقدمة ، سبق ذكره ، ص ٢٤٩ .

(٦٠) حول الحقوق الشرعية والمدنية للأقليات الحاكمة والغالبية المهمشة كما كان الحال عليه في العهد العثماني الأول والثاني . انظر مطارحة محمد رشيد رضا حول هذه المسألة في كتاب حوراني : الفكر العربي ، سبق ذكره ، ص ١٠٨ .

مدخل نظري : إشكالية الخلافة الإسلامية

والمعروف أن تبعية الحجاز والأراضي المقدسة للسلطنة المملوكية كانت قد رفعت من شأنها في نظر المسلمين ، نظراً لقيامها بحماية الأماكن المقدسة وضمانة أمن الحجيج . كما أن لقب " خادم الحرمين الشريفين " ، الذي اتخذته الظاهر بيبرس كما فعل صلاح الدين من قبله ، بعد تحريره لبيت المقدس ، كان ذلك النعت يرمز للنفوذ الديني والسطوة السياسية . يتضح ذلك في مضمون الخطاب السياسي الموجه من قبل سليمان القانوني لشريف مكة أبو نعي ، الذي أبدى معارضته الضمنية لمفتي مكة الجديد عام ٩٤٦هـ / ١٥٣٩م ، فجاء خطاب السلطان مندداً به على هذا النحو : " أما بعد يا شريف فإن الحسنة في نفسها حسنة ومن بيت النبوة أحسن ، والسيئة في نفسها سيئة ، ومن بيت النبوة أسوأ . قف عند حدك وإلا أعمدنا فيك سيف جدك . فأجابه أبو نعي قائلاً : " إن العبد مقر بذنبه ، تائب إلى ربه ، فإن تؤاخذه فيدك الأقوى ، وإن تعف فالعفو أقرب إلى التقوى . " (٦١)

### بين الاستمرارية والانقطاع :

من هذا المنطلق جاءت معظم الأبحاث والدراسات حول الخلافة العثمانية متباينة ، وبالتالي أضحت نظرية الجامعة الإسلامية مثاراً للجدل والبحث الذي لا يؤدي عادة إلى نتيجة واضحة ترشد القارئ إلى صحة انتقال الخلافة من آل العباس إلى آل عثمان . فهناك من يرى أن الخليفة المتوكل على الله محمد بن المستمسك قد أفسح المجال للسلطان العثماني سليم الأول بعد أن تحقق له النصر على السلطنة المملوكية في موقعة الديوانية عام ٩٢٣هـ / ١٥١٧م . (٦٢) تلى ذلك مراسيم البيعة بالخلافة لصالح سليم ، الذي لبس شعار الخلافة في احتفال بهيج بالجامع الأزهر الشريف . (٦٣)

وهناك من يشكك في صحة هذه البيعة - انتقال الخلافة - من جملة المؤرخين المصريين الذين عاصروا الحدث ، وفي مقدمتهم محمد بن إياس المعروف بتعاطفه الشديد

(٦١) فؤاد حمزة : قلب جزيرة العرب ، ص ٣١٩ ، هامش ٢ .

(٦٢) محمد أنيس : الدولة العثمانية والشرق العربي ، ص ١١٦ .

(٦٣) حسن عثمان : منهج البحث التاريخي ، ص ١٧٧ .

مع السلطنة المملوكية ، وكرهته المفرطة لمظاهر الحكم العثماني . فالسلطان سليم بالنسبة لابن إياس مجرد سلطان مغتصب للسلطنة والمملك من أهله ، وأنه " قاتل أبطال مصر وميتهم أطفالها ومستعبد رجالها . " (٦٤) وهذا القول المأثور لا يخلو من المصادقية ، حيث تعرضت مصر المحروسة وقاهرة المعز لمذابح دموية راح ضحيتها حوالي خمسة وعشرين ألف مملوك من المدافعين عن المدينة بعد مقتل السلطان قنصوة الغوري في موقعة مرج دابق . (٦٥) ومثلما تعرض الغوري للغدر والخيانة لقي نائبه طومان بك نفس المصير بعد وقوعه في الأسر ، حيث أمر سليم بشنقه وتعليق جثته في باب زويلة ، " وعادت مصر إلى النيابة كما كانت في صدر الإسلام .. ثم رجع إلى بلاده وأخذ معه الخليفة العباسي وانقطعت الخلافة .. " (٦٦)

ومهما يكن أمر انتقال الخلافة من بغداد إلى القاهرة ، ومن ثم إلى استانبول ، فهذه الحادثة - في حد ذاتها - لم تؤد إلى زوال الخلافة وانقطاعها ، كما يزعم الشيخ عبد الرحمن الجبرتي في عجائب آثاره وتراجم أخباره . ولو صح أن السلطان سليم تكبى بالخليفة ، بل وخادم الحرمين الشريفين ، وهو لقب درج على استخدامه السلاطين المماليك من قبله تأكيداً منهم للسيادة المصرية على بلاد الحجاز ليس إلا . وقد أضاف السلطان سليم الأول إلى اسمه مسميات فضفاضة ، فهو كما تذكر المصادر أطلق على نفسه ألقاباً عدة منها : السلطان ابن السلطان ، وخاقان البرين والبحرين ، وقاهر الحبشيين وسلطان العراقيين . (٦٧) وهذا هو حال الحكام العرب في الزمن الحاضر لا يتورعون عن إضفاء كنيات وألقاب منمقة إلى أسمائهم ، وهي لا تنسجم تماماً مع واقع الحال البائس الذي تمر به الأمة .

(٦٤) محمد بن إياس : بدائع الزهور في وقائع الدهور ، ج ٥ ، ص ١٧٧ .

(٦٥) Stanford J. Shaw et al., History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Vol (1), p.84.

(٦٦) عبد الرحمن الجبرتي : عجائب الآثار في التراجم والأخبار ، ج ١ ، ص ٣٧ .

(٦٧) محمود صالح منسي : حركة اليقظة العربية في الشرق الآسيوي ، ص ٣٣ .

نخلص من هذا كله إلى أن الخليفة المتوكل كان من ضمن المستقبلين للسلطان سليم أثناء غزوه لمصر ، وكان من ضمن العلماء والصناع الذين اصطحبهم حفيد عثمان إلى عاصمة ملكه . وسواء تنازل المتوكل لسليم أم لم يتنازل ، فمن الجائز أن ابن إياس الذي دوّن لنا التفاصيل المثيرة لسقوط السلطنة المملوكية ، لم يترك شاردة أو واردة تتعلق بأحوال مصر في بداية العهد العثماني إلا وعلق عليها . ومع ذلك كله لم يشر البتة في حولياته إلى الكيفية التي انتقلت بها الخلافة من المماليك إلى العثمانيين . ويعلق الباحث حسن عثمان علي هذه المسألة ، بقوله : " وما أكثر ما يسكت الإنسان عن ذكر ما يكره " . (٦٨)

منذ تاريخ سقوط مصر في أيدي العثمانيين اقتصر حكمهم على القاهرة ودمشق وبغداد كما أعطوا عنايتهم الخاصة بالمحامل الثلاثة إلى الكعبة المشرفة في موسم الحج والتي كانت تقع عملياً تحت إشراف ونفوذ مؤسسة الشرافة في مكة المكرمة . ودام الحال على ما هو عليه حتى عهد السلطان محمود الثاني ، الذي عاصر بدوره الحركة السلفية التوحيدية بزعامه الشيخ محمد بن عبد الوهاب النجدي ، حيث أجمل صاحب الدعوة برنامجه الإصلاحية في عبارات مقتضبة ذات دلالات عميقة . وفيها يقول : " أنا لم آت بجهالة .. ولست أدعو إلى منصب ، بل أدعو إلى الله وحده وإلى سنة نبيه .. وطريقتنا هي طريقة أهل السلف ، ومذهبنا في الأصول مذهب أهل السنة والجماعة وفي الفروع مذهب الإمام أحمد بن حنبل " . (٦٩) في هذا المنظور لا يمكن الرجوع إلى طريقة أهل السلف إلا بحجة تساعد أمراء آل سعود على رفض الاعتراف بشرعية الخلافة العثمانية، كونها سلطة طارئة تزول بزوال مسبباتها .

ولما أحس السلطان العثماني بخطر الدعوة الوهابية - وكان الضعف والاضطراب آخذين منها كل مأخذ ، أوكلت أمرها إلى شيخ الإسلام وقاضي عسكر وأصحاب

(٦٨) عثمان : منهج البحث التاريخي ، سبق ذكره ، ص ١٧٨ .

(٦٩) عبد الكريم غراية : تاريخ العرب الحديث ، ص ١١١ .

المقاتلات من فقهاء المذاهب الأربعة ، الذين طعنوا بعبادتها بهدف النيل من دعوتها ، ونعت القائمين عليها بالخروج عن طاعة السلطان . وللحد من نفوذ الحركة في إقليم شبه الجزيرة واطراف الشام والعراق ، اصدر فقهاء السلطان وحاشيته عدد من الفتاوي القاضية بتكفير الشيخ محمد بن عبد الوهاب ، مستغلين بذلك حادث هدم الاخوان قبر الرسول (ﷺ) وتجريد الروضة الشريفة من التحف التي كانت بها.<sup>(٧٠)</sup> رافق ذلك حملة عسكرية ونفسية شعواء استهدفت انصار الدعوة السلفية التوحيدية الذين الصقت بهم قلمة الكفر والخروج عن دائرة الإسلام . وكانت الدرعية عاصمة الدولة السعودية الاولى هي المستهدفة بعد أن تمكنت من القضاء على مظاهر البدعة في نجد وغيرها من انحاء بلاد الجزيرة العربية ، متوسلة بذلك مبدأ العنف المفرط ضد من يخالفها الرأي .

ومثلما شغلت السلطنة العثمانية ( رجل أوربا المريض ) أنظار الدول الاستعمارية ، اختطفت الحركة الوهابية الاضواء من الباب العالي ، الذي تقاعس عن رفع راية الجهاد والاجتهاد . وقد ابدى عدد من العلماء المسلمين ، وعلى رأسهم محمد رشيد رضا ومصطفى كامل في الدفاع عن مؤسسة الخلافة العثمانية ، باعتبارها خلافة ضرورية لمواجهة الغزو الاستعماري من جهة ، والمحافظة على وحدة الأمة في مواجهة الاخطار الخارجية من جهة أخرى . وإلى ذلك المعنى يذهب يوسف القرضاوي في قوله : " الإمام هو الخليفة الذي يحكم الأمة نيابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في إقامة الدين وسياسة الدنيا به " .<sup>(٧١)</sup>

ولنا أن نتساءل : هل كان محمد رشيد رضا بدوره راضياً تمام الرضا عن ما آلت إليه أحوال الخلافة العثمانية في آخر أيامها - عهد السلطان عبد الحميد الثاني ، الذي لم يكن مستوفياً أدنى شروطها ؟

(٧٠) مصطفى الشكعة : : إسلام بلا مذاهب ، ص ٥٠٧ .

(٧١) يوسف القرضاوي : السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة الإسلامية ومقاصدها ، ص ٤٨ .

والجواب هو أقرب إلى النتيجة منه إلى السؤال : لقد اقترنت نظرية "الخلافة العثمانية" بنظرية "الجامعة الإسلامية" ، كمشروع سياسي حفز شعوب المنطقة الالتفاف حول السلطنة العثمانية ، باعتبارها الوريث الشرعي للسلطنة المملوكية بل والخلافة العباسية . ولما آل أمر الخلافة إلى أيدي الأتراك العثمانيين توسلوا بها لإحكام سيطرتهم على سائر البلاد العربية . وكان نمط الخلافة أنموذجاً للعصبية التركمانية والغلبة الأناضولية، حيث ينقسم الناس إلى حكام ورعايا، وسادة ومسودين . وهذا عين ما حصل عندما شرع السلطان سليمان القانوني سلسلة من الفرمانات العثمانية ، عرفت باسم "قانون نامة" عام ٩٢٩هـ / ١٥٢٢م لولاية مصر وغيرها ، اختزل بموجبها مذهب الدولة "الحنفي" سائر المذاهب الأخرى : الشافعية والمالكية والحنفية والحنبلية في مذهب الدولة الرسمي . وكان شيخ الإسلام وقاضي عسكر روملي ، هو المسؤول عن تعيين وعزل قضاة المذاهب الأربعة، الذين يخضعون بدورهم للتوجيهات العليا من المركز ( استانبول ) . وقد اضطّر العديد منهم إلى مجارة سلاطين الجور للحفاظ على مناصبهم في أسرهم ، كما اضطروا إلى ممارسة الاختلاس والرشوة بهدف تأمين مصدر مالي يدفعون جزءاً منه للصدر الأعظم كضمان لتجديد ولايتهم . (٧٢)

لقد ازداد اهتمام سلاطين آل عثمان بلقب الخلافة رسمياً وبشكل ملحوظ في القرون الأخيرة ، عندما أصيبت دولتهم بالضعف والوهن بحيث أصبحت عرضة للأطماع الاستعمارية والغزو العسكري في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر . وفي حين كان شعار "الجامعة الإسلامية" محوراً للسياسة العثمانية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، كانت التيارات السياسية الأخرى ( الوهابية السلفية والسنوسية الصوفية والرابطة العثمانية ) منضوية تحت مظلتها ، بهدف الإصلاح الديني من منطلق العقلانية الإسلامية. (٧٣) وقد أدركت معظم زعامات الدعوات الدينية ، بما في ذلك أنصار

Norman Itzkowitz. Ottoman Empire and Islamic Tradition, p. 58.

(٧٢)

(٧٣) محمد عمارة : الجامعة الإسلامية والرابطة العثمانية ، ص ٥٢ .



تيار الجامعة الإسلامية مغزى البعد السياسي للخلافة العثمانية فتبنته في تحليلها العام لانحطاط وتخلف العالم الإسلامي في عصر الاستعمار الغربي، دون اعتبار للخلافات الثانوية بين السنة والشيعة ، ولا للحملة الشعواء التي يشنها البلاط العثماني بقيادة شيخ الإسلام ونحاشيته ، وفي مقدمتهم أبو الهدى الصيادي ضد هذا التيار الديني الإصلاحية بزعمارة حكيم الشرق السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي.<sup>(٧٤)</sup>

في هذا الاتجاه ، اقترنت نظرية الخلافة العثمانية بفكرة الجامعة الإسلامية ، وكانت الفكرة تصب أساساً في توحيد العالم الإسلامي لمواجهة المخططات الاستعمارية الغربية التي استهدفت تمزيق وتفكيك الكيان الإمبراطوري العثماني . وفي حين كان الداعية جمال الدين الأفغاني يتحمس لمشروع الجامعة الإسلامية لمواجهة خطر الغزو الغربي للأقطار الإسلامية ، كان السلطان عبد الحميد الثاني يتحمس لمشروعه السياسي الخاص به لإحياء الخلافة العثمانية . لهذا الغرض استعان الباب العالي بالعديد من العلماء وشيوخ الطرق الصوفية ، وعلى رأسهم الشيخ أبو الهدى الصيادي ، الذي أظهر حماساً منقطع النظير لتلك الفكرة من خلال دعوته الملحة كافة العرب والمسلمين لتقديم البيعة للسلطان عبد الحميد باعتباره الخلاص من حالة الضعف والفوضى التي ألت بالعالم الإسلامي.<sup>(٧٥)</sup> ولقيت الفكرة رواجاً محدوداً في ولاية دمشق وبين مسلمي الهند ، إلا أنها لم تلق نفس النجاح المتوقع في البلاد العربية ( نجد والحجاز واليمن ) ، التي كان حكامها يتطلعون إلى الاستقلال ومنصب الخلافة .

وحيث أن قطبي التجاذب بين مفهوم الجامعة الإسلامية ومفهوم الرابطة العثمانية ، سيصبح القاسم المشترك بين ما يسمى الخلافة العثمانية ، وبين مختلف إمارات التغلب في نجد ومراكش وغيرها من الحركات الاستقلالية التي قوي عودها خلال القرن التاسع عشر، ظلت الفكرة قائمة دون حسم . وكانت آخر تلك المحاولات الجادة ، محاولة

(٧٤) أحمد أمين : زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، ص ١٠٤ .

(٧٥) انظر أحمد فهد الشوابكة : حركة الجامعة الإسلامية ، ص ٧٠ - ٧١ .

مدخل نظري : إشكالية الخلافة الإسلامية

الشريف حسين بن علي أمير الحجاز الذي حاول انتزاع المبادرة من السلطان العثماني ، فدعا لنفسه مستعيناً بقوة الحلفاء والتفاف القوميين العرب حوله . ولم تلق دعوته الاستجابة المنشودة من العرب والمسلمين ، لاسيما وأن السلطان عبد الحميد كان قد دعا في الوقت نفسه كافة المسلمين إلى الجهاد ضد الحلفاء ( بريطانيا وفرنسا ) ، باعتبارهم أعداء الإمبراطورية العثمانية .

فكيف بعد هذا كله نسلم بإمكانية قيام الخلافة الإسلامية ، من الناحيتين النظرية والعملية ، دون وجود ضوابط لشروطها ، بل ومقوماتها . وبصرف النظر عن المحاولات المتعثرة للحكام العرب ( آل سعود وإمام اليمن ، والملك فاروق ) ، الذين أخذوا يتطلعون لزعامة روحية وسياسية ، وزمام الأمور لم يعد بأيديهم في ظل الوجود الاستعماري الغربي في المنطقة . حينه كان الخلاف على أشده بين السلطان عبد الحميد وأنصاره من جهة ، والقوميين العرب وحلفائهم من جهة أخرى ، حول استحقاق كل طرف من أطراف النزاع لقيادة الأمة . وبالتالي انقسم العرب على أنفسهم حول مسألة الخلافة الإسلامية ، فمنهم من قبل الانخراط في صف الثورة العربية ، ومنهم من تمسك بفكرة الرابطة العثمانية. (٧٦)

وحيث إن التكيف الشرعي مع الواقع السياسي ، أي الدولة العثمانية القائمة على التغلب ، جاء مبرراً لعملية انتقال الخلافة من أيدي الأتراك العثمانيين الذين حملوا لواءها نحو أربعة قرون من الزمن إلى أيدي العرب ، الذين أخذوا يتطلعون إلى الحرية والاستقلال عشية اندلاع الحرب الكونية الأولى . لذلك ليس بالمستبعد أن تكون محاولة السلطان عبد الحميد التوفيق بين دعوة الأفغاني لقيام جامعة إسلامية ومشروعه السياسي الرامي لقيام

(٧٦) في أعقاب الاحتلال البريطاني لمصر ، ظهر تيار الرابطة العثمانية بين صفوف الحزب الوطني ، وكان مصطفى كامل أكثر الزعامات السياسية المتمسكة بهذا الشعار لمكافحة التغلغل الاستعماري في البلاد العربية والمحافظة على شجرة معاوية مع الباب العالي . انظر علي المحافظ : الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ، ص ١١٨ .

خلافة عثمانية ، تندرج ضمن الرغبة القوية لديه في إحكام قبضته على ما تبقى من الولايات العربية الخاضعة له اسماً . وكان الصراع العربي - التركي قد دفع في نهاية المطاف بضباط الاتحاد والترقي ، وعلى رأسهم مصطفى كمال أتاتورك إلى إعلان قيام الجمهورية عام ١٣٤١هـ / ١٩٢٢م ؛ وبالتالي إلغاء الخلافة عام ١٣٤٣هـ / ١٩٢٤م. (٧٧)

يكشف الفاصل الزمني والمكاني بين قيام مؤسسة الخلافة الإسلامية بالحجاز في صدر الإسلام ، وتعثر تحقيقها على أرض الواقع في العصر الحديث غياب الحماس الحقيقي لإمكانية استرجاع تلك التجربة كما كانت عليه في عهد الخلافة الراشدة . وقد أفصح عن ذلك الموقف "إمارات التغلب" في الأطراف ، التي أظهرت زعاماتها رغبة قوية في الاستقلال والانفصال عن المركز الذي كان يتطلع بدوره لقيادة العالم الإسلامي . ومثلما أخفق السلطان عبد الحميد في إنجاز مشروع الخلافة العثمانية ، مني الشريف حسين بفشل ذريع في تحقيق مشروعه السياسي الرامي لإقامة دولة عربية كبرى - من المحيط الأطلسي إلى الخليج العربي - في مطلع القرن العشرين . فسرعان ما اتضحت الأهداف والمقاصد من وراء تبني الحلفاء ( بريطانيا ) مشروع قيام خلافة عربية بزعامة الشريف حسين ، ليتحول هذا المشروع بتقادمه إلى ورشة عمل تقتصر نشاطها على خلق كيانات ( إمارات وسلطنات ) مفككة . وبالتالي أضحي مشروع قيام وحدة عربية كبرى ضرباً من الخيال في ظل النظام الإقليمي العربي المعاصر الحاضن للقواعد الأجنبية من جهة ، ومصالح الشركات الغربية المتعددة الجنسيات والأهداف والمقاصد في المنطقة من جهة أخرى .

(٧٧) الجندي : المد الإسلامي ، سبق ذكره ، ص ٢٢٩ .

## محتويات الباب الأول

مدرسة الإصلاح اليمنية

مفهوم الاجتهاد ونقيضه التقليد

ظاهرة التجديد في الدين

– الفصل الأول : فتوى الإمام المتوكل إسماعيل بن القاسم المتعلقة بأرض

اليمن الأسفل والمشرق

مصدر الخلاف وتداعياته

فساد الزمان وإشكالية الأمر بالمعروف

الأزمة المتأصلة بين الفقيه والسلطان

قهافت الفتاوى الرسمية

تعثر تجربة وحدة التراب اليمني

الخلاصة

– الفصل الثاني : اغتراب الفقيه في كنف السلطان

أزمة الفكر الزيدي

أسباب غربة القبلي ومظاهرها

مذهبه في الإصلاح

موقفه من زيدية اليمن الهادوية  
موقفه من صوفية اليمن الأشعرية  
موقفه من علماء الحرم المكي

- الفصل الثالث : التأصيل الموضوعي والذاتي للغربة عند ابن الأمير

من الموالاة إلى الامتناع السياسي  
صنعاء عاصمة للخلافة القاسمية  
مغزى الرسالة النجدية  
عودة على بدء  
تقييم الدور السعودي

# الباب الأول

## مدرسة الإصلاح اليمنية

### مفهوم الاجتهاد ونقيضه التقليد:

إن انبعاث الاتجاه السني المتجدد في فكر الزيدية تعود جذوره التاريخية إلى القرن الأول الهجري ، وهو القرن الذي شهد ظهور الكثير من الفرق والتيارات الدينية المتصارعة - سنية وشيعية على حد سواء . وكان من أشهرها فرقنا الزيدية والمعتزلة ، كونهما لعبتا دوراً فاعلاً في مجمل الحياة السياسية والفكرية في العهدين الأموي والعباسي . وعندئذ احتدم الجدل بين الفقهاء والمتكلمين حول مسألة "خلق القرآن" ، نظراً لاجتهاد كل طرف من أطراف الصراع ، لنصرة مذهبه ، فكانت الغلبة في نهاية المطاف للفقهاء الذين ضيقوا الخناق على المتكلمين من المعتزلة . تلى ذلك قفل باب الاجتهاد في وجه العلماء الذين لاذوا بالصمت خشية الوقوع في قائمة المحظور.<sup>(١)</sup>

لقد أثار الباحث بسطامي محمد سعيد في أطروحته الجامعية (مفهوم تجديد الدين) ، جملة من التساؤلات : هل كل رأي جديد في الدين هو تجديد له ؟ ما الحدود الفاصلة بين الجديد المقبول والجديد المرفوض ؟ ما علاقة التجديد بالتطور ، أهما مترادفان أم بينهما فروق ؟

هذا الطرح بدأ وكأن صاحبه يريد القول إنه رغم قفل باب الاجتهاد ، كان في مقدور عدد محدود من الأئمة المحققين أن يلعبوا نفس الدور الإصلاحي الذي لعبه السلف

(١) انظر زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ، ص ١٥٢-١٥٣ .

الصالح على مر القرون . وقد أمنت النظر في أبواب دراسته الثلاثة وفصولها الثمانية ، فضلاً عن المقدمة والخاتمة ، ولم أجد فيها سوى عنوانين جانبيين : الأول ، تطرق لدور الإمام الشافعي في مجال الاجتهاد والتشريع ؛ والثاني ، تطرق فيه لمحدودية الاجتهاد في أصول الفقه . إذ لا يسعنا ونحن نتصفح مع الكاتب تلك النماذج الاستثنائية لحركة الاجتهاد ، سوى التوافق معه على أن باب الاجتهاد لم ينسد بعد ، طالما كنا جميعاً نتوقع ظهور إمام مجدد هادي مهتدي ، يجدد لنا ما أندرس من الدين .

والكاتب نفسه ، في هذا المنحى "مفهوم تجديد الدين" ، لا يتوقف عن سرد أسماء تلك السلسلة الذهبية من المجددين الأقدمين والمحدثين الذين لم ينقطع مددهم ، منذ عهد الخليفة الصالح عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه حتى يومنا هذا . فهو لا يلزمننا التقيد بتلك القاعدة الأصولية المتعارف عليها ، حول من هو المجدد المجتهد ؟ ومن هو المرجح المقلد ؟ <sup>(٢)</sup> فالمعيار المتبع لدى الدارسين المعاصرين في تحديد هوية العالم المجتهد ، يتوقف بدرجة رئيسة ليس على خلفيات مذهبية فحسب ، بل وعلى معتقدات سياسية صرفة ، بحيث يتتصر كل باحث لمن يشاطره الرأي في الاتجاه نفسه .

وهكذا التبس الأمر على بعض الباحثين من الشباب الذين ينطلقون في دراساتهم ومباحثهم من تلك الزاوية المذهبية: " مذهبي صواب لا يتقبل الخطأ ومذهب غيري خطأ يتقبل الصواب . " وقد جرت العادة في معظم الجامعات العربية ، وبالذات مع طلبة الدراسات العليا الذين يوجههم أساتذتهم المشرفين لدراسة شخصية علمية ما ، من زاوية محددة بذاتها لذاتها ، فيتعلق الطالب المسكين بموضوع بحثه أكثر من تعلقه بمنهاج البحث العلمي الذي تلقاه في قاعات البحث . الأمر الذي يصل ببعض الطلاب المستجدين الافتتان بتلك الشخصية - قيد الدراسة والبحث - إلى درجة التقديس والعبادة . ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد ، بل يتجاوزه إلى إهداء بحثه إلى ذلك الصنم المعبود ، وقد

(٢) قارن بين طبقات أبو زهرة في كتابه : الإمام زيد حياته وعصره ، سبق ذكره ، ص ٤٧٠ وما تليها ، وما جاء في كتاب ابن رشد المالكي : بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، ص ٢٦ .

توصي اللجنة المشرفة على البحث الجهات المختصة بإطلاق اسم تلك الشخصية على قاعات المحاضرات العامة في أكثر من مدينة وجامعة تكريماً لجهودها الجبارة في خدمة المجتمع . وبالمثل يحرص القائمون على مراكز الأبحاث وأجهزة الإعلام إلى عقد مهرجانات ثقافية بشكل منتظم لتحليل ذكرى هذا العالم المجتهد وذاك العالم المقلد . وقد يلجئون في بعض الأحيان إلى إعداد قائمة خاصة بمعاريفه وأقاربه ، مضافاً إليها قائمة أخرى مفهرسة لمؤلفاته المنشورة وأعماله المخطوطة الصحيحة والموضوعة على حد سواء .

في الوقت نفسه ، تشيد بعض الأنظمة العربية النصب التذكارية لعدد من المجددين في الدين ، الذين تنصدر أضرحتهم الساحات العامة والمساجد ودور العبادة فتعيق حركة سير المارة والمصلين دون أن يتحرك ساكن لمن يدعون شرف انتسابهم لمذهب أهل السنة والجماعة . وكان حرياً بمثل هؤلاء القائمين على نظام الحسبة في اليمن وغيرها تسوية مثل تلك القبور والأضرحة بالأرض ، اقتداءً بالسنة وصاحبها عليه أفضل الصلاة والسلام ، لكي لا تلصق بهم بدعة القبورية وعبادة السلف الصالح . فالكاتب نفسه - بسطامي محمد سعيد في دراسته مفهوم تجديد الدين - يبدي استنكاره الشديد من حالة التعارض والتناقض بين تلك الكشافات المتعلقة بأسماء المجددين بالدين ، بحيث أصبحت تلك المسألة قصة مشاهمة لقصة أصحاب الكهف ، فمنهم من أغفل ذكر كليهم ، ومنهم من أضاف اسمه على استحياء إلى قائمته. <sup>(٣)</sup> والله تعالى يقول في كتابه الحكيم : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ﴾ <sup>(٤)</sup>

ولقد أثبتت التجارب التاريخية أن نقطة ضعف الأمة تكمن أساساً في ظهور جملة من المذاهب الفاسدة ، حيث أصبح منتسبوها كثر وهم يروجون لمعتقداتهم الفاسدة كالباطنية

(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٤ .

(٤) القرآن الكريم : سورة البقرة ، آية (٢٦) .



القاديانية والماسونية ، وهم يعتقدون في قرارة أنفسهم أنهم يسدون خدمة عظيمة للجنس البشري في مضمار العمران والحضارة . فالرسول الكريم محمد (ﷺ) ، كان منذ أمد بعيد قد نوه لخطورة تلك الظاهرة قبل استفحالها ، وهو في هذا المقال يحذر أصحابه في ذلك أنزمن الغابر من مغبة اتباع البدعة وأهلها، وفي قوله عبرة لمن اعتبر :

الرسول الكريم : " ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة ، الناجية منها واحدة ، والباقون هلكى .

- الصحابة الكرام : ومن الناجية ؟
- الرسول الكريم : أهل السنة والجماعة .
- الصحابة الكرام : وما السنة والجماعة ؟
- الرسول الكريم : ما أنا عليه اليوم وأصحابي .<sup>(٥)</sup>

وليس الكثير ما يجري اليوم في عصرنا الغراب هذا إلا امتداداً لتلك المذاهب والأهواء والبدع الفاسدة ، فنهضت مذاهب بحد السيف ، وماتت مذاهب بحد القلم المثلوب سنانها، كمذهب الإمام سفيان الثوري ، والإمام الأوزاعي ، ومذهب صالح المقبلي ، نظراً لقلة الحيلة والمال والأعوان . وبالرغم من افتقار أصحاب هذه المذاهب الفقهية الخلاقة لأنظمة سياسية وعصبيات قبلية تدعمها ، فإن مذاهبهم الاجتهادية المغموط حقها قديماً وحديثاً ، قد صمدت قرون طويلة رغم تقادم الزمان وفساد أهله . فما بالنا اليوم ، وقد انقسم أتباع مذهب أهل السنة والجماعة إلى نحل وطوائف تكفر بعضها البعض ، فمنهم الإخوان المسلمون ، ومنهم جماعة التكفير والهجرة ، ومنهم حزب محمد ، وجماعة أنصار السنة ، وحزب الله في اليمن ، فضلاً عن جماعة حزب الله من الشيعة الإمامية في لبنان الزاوي وسهل البقاع .

(٥) انظر نص الحديث الشريف في كتاب الشهرستاني : الملل والنحل ، سبق ذكره ، ج ١ ، ص ١٣ .

السؤال الأهم من هذا كله فيما يتعلق بمفهوم التجديد في الدين ، هو القصور الواضح لدى بعض الدارسين المعاصرين في استيعاب رسالة الإسلام التي جسدت مفهوم الاجتهاد بطريقة مثلى لا لبس فيها . ولنا عبرة وقدوة في هذا المجال - الاجتهاد والتقليد - نستخلصها من تجربة الصحابي الجليل معاذ بن جبل ، الذي بعثه صاحب الرسالة "متمم الأخلاق" في مهمة سياسية صرفة لتكريس مبادئ الرسالة المتعثرة في جنوب شبه الجزيرة العربية في السنة العاشرة من الهجرة ، عندما لاحت في الأفق أعلام الردة السوداء بزعامة القيل عبهلة بن كعب المكنى بالأسود العنسي . وقف رسول الله (ﷺ) يخاطب صاحبه معاذ بن جبل رضي الله عنه ، الذي كان يهم بامتطاء ناقته ، وهو في طريقة إلى بلاد اليمن :

- الرسول الكريم : يا معاذ كيف تقضي ؟
- قال معاذ : أقضي بما في كتاب الله .
- الرسول الكريم : فإن لم يكن في كتاب الله .
- قال معاذ : فبسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم .
- الرسول الكريم : إن لم يكن في سنة رسول الله .
- قال معاذ : أجتهد رأيي ولا آلو .
- الرسول الكريم : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله . " (٦)

إن من يؤرخ علمياً لهذه الظاهرة " ظاهرة الاجتهاد أو التجديد في الدين " ، يستشف من هذا الحديث مغزى رسالة الإسلام ، وبالتالي مدى تكريم الله جل جلاله للعقل البشري ذلك الجهاز الجبار القادر على التفكير والتدبير بطريقة منهجية راقية ، وفق الفطرة الإنسانية والسنن الإلهية التي رسمها الخالق . فالاجتهاد والتقليد ، حسب هذه النظرة النبوية الخالدة مفهومان مرادفان للتجديد في الدين ، قبل ظهور المذاهب الفقهية والفرق الدينية ، لأن المنهج كان يتطابق مع مفهوم الرسالة النبوية "اختلاف أمي رحمة" . وقد أشاد طه

(٦) ناصر الدين البيضاوي : الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ، ص ٢١٠ .

أحمد أبو زيد بدور أهل اليمن في هذا المضمار في مقالاته المنشورة "دور اليمن في التكوين الثقافي لعصر النهضة العربية الحديثة" ، والتي تحوي قائمة بأسماء عشرات الفقهاء المجتهدين ، الذين "خدموا الإسلام فكراً وسلوكاً فكونوا سلسلة متصلة الحلقات أولهم محمد بن إبراهيم الوزير وآخرهم محمد بن علي الشوكاني ، الذين أجمع العلماء على جلال قدره وتعدد مواهبه . " (٧)

ولتصحيح ما التبس حول علمية الشوكاني واجتهاده ، يذكر أبو زيد أن شيخ الإسلام احتل الصدارة مؤخراً في قائمة كتاب أحمد أمين ، الذي اعتبره واحداً من زعماء الإصلاح في العصر الحديث . (٨) غير أن نقطة الضعف في تلك الطفرة العلمية ، كانت تكمن في ظاهرة تفشي التقليد والجمود المذهبي بين علماء اليمن ، إلا أن الشوكاني كان في مقدمة العلماء المخرجين الذين همضوا بعلم الحديث ، باعتباره المدخل الصحيح لإحياء الكتاب والسنة .

والجدير بالملاحظة هنا أن الظروف السياسية في بلاد اليمن لم تكن مواتية لظهور نهضة علمية ، نظراً لاضطراب حبل الأمن من جراء الخلافات المذهبية والحروب القبلية التي حصدت الأخضر واليابس . رغم ذلك كله ، كان المناخ الفكري في بداية عهد الدولة الزيدية الأولى يتسم بقدر معقول من حرية الرأي وسعة الأفق المبنية على تحكيم العقل ، وهو شعار الذي نادى به معتزلة اليمن وعلى رأسهم الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين الرسي . غير أن هذا التوجه المذهبي بأبعاده الفقهية والكلامية لم يلق قبولاً لدى فقهاء السنة الحنابلة ومتكلميهم من الأشعرية ، الذين أبدوا معارضة شديدة تجاه الحركتين الزيدية والإسماعيلية ودعائهما ، الذين حاولوا التغلغل عبر تلك الدروب والمسالك الوعرة الممتدة من صعدة وصنعاء وذمار شمالاً باتجاه الهضبة الوسطى والسهول الجنوبية ، تحديداً الجند وزبيد ، باعتبارهما خط الدفاع الأمامي لمذهب أهل السنة والجماعة .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٤٥-٤٦ .

(٨) أحمد أمين : زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، ص ٢٣ .

إلا أن الأئمة العلويين الرسيين بعد تجارب وتفاعلات متباينة مع آراء مذهبية مخالفة لمعتقداتهم السياسية ، قرروا تبني عقيدة " أهل العدل والتوحيد " ، بهدف كسب أنصار جدد من بين صفوف أهل السنة والجماعة . وعليه ، فقد أورد صاحب طبقات الزيدية مناظرة كلامية جرت ، على حد قوله بين الإمام الهادي يحيى بن الحسين الرسي والفقير يحيى بن عبد الله النقوي ، نقلها لنا على النحو التالي :

قال النقوي : ما تقول يا سيدنا في المعاصي ؟

فقال الهادي : ومن العاصي ؟

فانقطع النقوي وسكت ولم يجبه ، فوبخه أصحابه فقال : يا قوم إن قلت الخالق العاصي كفرت ، وإن قلت المخلوق العاصي خرجت من مذهبي .<sup>(٩)</sup>

من وقائع هذه المناظرة المختزلة ، ندرك ما يرمي إليه المؤرخ يحيى بن الحسين من وراء سرد تلك المناظرة ، التي قد توصل القارئ إلى نتيجة منطقية توحى بأن الأول إمام عالم مجاهد مجتهد ، وأن الثاني فقيه كيس فطن مقلد . ولعل التداعيات السياسية بعد سقوط الدولة الصليحية الأولى ، كانت قد ساهمت بدورها في تعزيز مكانة النخبة العلوية الحاكمة ، سيما بعد انضمام عدد من العشائر اليمنية إلى صف الدولة الزيدية ، مقتفين بذلك أثر زعامتهم القبلية التي أعلنت تنصلها عن مبادئ الدعوة الإسماعيلية . فالمنظرة الآنفة الذكر بين الإمام الهادي والفقير النقوي ، التي أوردنا نتفاً منها هنا ، تعكس خيبة أمل اليمنيين بالخلافة العباسية ، بل وبالخلافة الفاطمية ، فنقلوا ولائهم إلى المعارضة العلوية بزعامة الإمام الهادي وبنيه . ويستدل صاحب هذه المقالة على أن أهل اليمن بعد تلك المناظرة " بايعوا الهادي على مذهب أهل العدل والتوحيد." <sup>(١٠)</sup>

(٩) يحيى بن الحسين بن القاسم : طبقات الزيدية ، ج ١ ، ورقة ٢١ ، نقلاً عن عارف : مقدمة في دراسة الانتماءات الفكرية والسياسية في اليمن ، سبق ذكره ، ص ٤١ .

(١٠) المصدر نفسه .

وبالرغم من أن معتزلة اليمن حتى هذا التاريخ - نهاية القرن الثالث الهجري - تبنوا بصورة عامة مذهب الإمام زيد حول الإمامة وشروطها ، إلا أن التحول العقدي في السنوات الأخيرة من عهد الإمام يحيى كان يوحى بأن اليمن مقبل على عهد جديد بعد النكسة التي منيت بها الحركة الفاطمية في اليمن في آخر أيام الداعي علي بن الفضل .<sup>(١١)</sup> وكان الفقيه محمد بن مالك الحمادي صاحب كتاب (كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة) في مقدمة فقهاء الشافعية، الذين تصدوا لعقائد الإسماعيلية المخالفة لتعاليم الكتاب والسنة ، شأنه في ذلك شأن القاضي جعفر بن عبد السلام ، الذي سبق وأن أعلن براءته من عقائدهم التي اعتنقها رداً من الزمان قضاه في خدمة دولة بني حاتم الإسماعيلية.

وعليه ، فقد ظل الجدل المذهبي محتدماً بنفس الوتيرة بين سائر الفرق الدينية والمذاهب الفقهية ، حيث خاض أئمة الزيدية الأعلام مناظرات علمية ضد خصومهم للدفاع عن آراء معتزلة اليمن في أصول الدين ، وللدفاع عن مبدأ تثبيت الإمامة في آل البيت ، أي شرطية البطينين. وكان القاضي المخضرم ابن عبد السلام الأبنوي ، قد خاض بدوره جدل من نوع آخر ضد خصومه من مشائخ الفرقة المظرفية من جهة ، وضد خصوم الدعوة الزيدية من فقهاء الحنابلة الأشعرية من جهة أخرى ، كما يتضح لنا ذلك في كتابه الذي أسماه (الدامغ للباطل في مذاهب الحنابل) .<sup>(١٢)</sup> والأمر المثير للدهشة حقاً أن القاضي المذكور أظهر امتعاضه الشديد من فقهاء الحنابلة الذين وصمهم بالجهل ، وفي مقدمتهم الإمام يحيى بن أبي الخير العمراني صاحب كتاب (الانتصار في الرد على المعتزلة القدريّة الأشرار) . والباحث المتأمل في سيرة هذا القاضي الذي تربى في كنف دولة بسني حاتم بعد اعتناقه المذهب الإسماعيلي ، كان قد حول مذهب علي إثر سقوط الدولة فجأة

(١١) حسين بن فيض الله الهمداني : الصليحيون والحركة الفاطمية في اليمن ، ص ٤٧-٤٨ .

(١٢) علي إثر ذلك تراءى الفقيه يحيى العمراني صاحب البيان في فقه الشافعية مما نسب إليه من الجهر ، وقال : "الجبرة هم أصحاب (جهم) وليس أهل السنة كذلك . " لمزيد من التفصيل في هذه المسألة ( الجهر والاختيار) انظر أحمد بن محمد الشامي : تاريخ اليمن الفكري في العصر العباسي ، ج ١ ، ص ٥٥٦ .

إلى المذهب الزيدي متبعاً خطى الفرقة المطرفية ، فكان أمره عجباً بعد أن أعلن تنصله عنهم، لينضم في وقت لاحق إلى فرقة المخترعة المالية للمؤسسة الإمامية الحاكمة. ولم يكن هذا الانتقال والتحول من مذهب إلى آخر مبنياً على قناعة اجتهادية ، بل كان مبنياً على طموح سياسي . وقد وقر في ذهنه أن الدولة الزيدية نهضت من تحت الرماد ، وهي في طريقها في تحقيق المزيد من الانتصارات العسكرية المتلاحقة ضد دولة بني حاتم في صنعاء ومحيطها القبلي من جهة ، وضد جيوب الحركة الفاطمية الإسماعيلية في مخلاف جعفر في السهول الجنوبية من جهة أخرى .

وقصة هذا القاضي تذكرنا بقصة القاضي محمد الزيري وغيره من فقهاء الزيدية ، الذين باركوا خطوة الإمام أحمد بن يحيى حميد الدين عندما أقدم على هدم ضريح الشيخ المصلح أحمد بن علوان (ت ٦٥٥هـ / ١٢٥٥م) بمدينة يفرس ، ومصادرة الأراضي الموقوفة لخدمة الحلقة العلوانية الصوفية لصالح بيت المال ، أي الأملاك السعيدة الملحقة بممتلكات الأسرة المالكة .<sup>(١٣)</sup> وعلى امتداد زمن الدولة الزيدية - زهاء عشرة قرون تقريباً - ظل الشعب العربي في اليمن بكل فئاته ومذاهبه وفياً لمذهب العترة . ولم يكتف فقهاء السلطان بتعميم مذهب أهل البيت على بلاد اليمن تمشياً مع تعاليم الشريعة المطهرة، بل حرص هؤلاء العلماء الذين نعتهم المقالხ بنعوت متجانسة "زيدية الموظفين والحكام" ، و"زيدية الوصول إلى كراسي الحكم والقضاء"<sup>(١٤)</sup> إمام العصر على مصادرة أرواح وممتلكات مخالفهم من الإسماعيلية والشافعية والزيدية .<sup>(١٥)</sup>

(١٣) انظر عبد الله محمد الحبشي : الصوفية والفقهاء في اليمن ، ص ٦٠ .

(١٤) عبد العزيز المقالح : قراءة في فكر الزيدية والمعتزلة ، ص ٩ .

(١٥) بهذه المناسبة أرسل المولى طاهر سيف الدين الزعيم الروحي للطائفة الإسماعيلية المقيم بالهند برقية مستعجلة للإمام يحيى محتجاً : " تبلغنا بأن قبور أجدادنا سيدنا حاتم وغيره هدموا . لطفاً اغثوا صحة هذا الخبر وتكرموا في رد الجواب . " حررت البرقية في سلخ شعبان ١٣٥٦هـ / ٢٦ نوفمبر ١٩٣٧م ، من مجموعة وثائق دار السعادة الخاصة بأضابير مصلحي الأملاك والأوقاف .

والملفت للنظر أن المناظرات العلمية أتاحت الفرصة لكل الأطراف - زيدية هادوية ، ويزيدية إسماعيلية ، وحنفية أشعرية - الوقوف على تلك الحصيلة الفكرية المتواترة بين فقه السنة السلفية وفقه الشيعة الإمامية . غير أن هذا التلاقح الفكري توقف تماماً عند أهل السنة والجماعة إبان العصر الرسولي ، عندما اقتصر نشاط العلماء على تقليد أئمة المذاهب الأربعة (أبو حنيفة وابن حنبل والشافعي ومالك بن أنس) ، ولم يخرج على هذه القاعدة سوى الفقيه علي بن إسماعيل الحضرمي ، فعاش عزلة سياسية واجتماعية بين أقرانه ، الذين عابوا عليه الاجتهاد في بعض المسائل الفرعية . وهكذا شل التقليد حركة الفقه وتطوره ، ولم يظهر فيه إلا جماعة من النقلة " المؤولين للنصوص القديمة .. ولهذا نجد مذهب الإمام زيد بن علي قد فاق في اليمن سائر المذاهب الأخرى باجتهاداته واختياراته المتنوعة " .  
(١٦)

ولما أصيبت الحركة العلمية بنكسة بعد سقوط صنعاء في يد الأيوبيين ، وبعدما خبا نور العلم في بلاد اليمن ، حاول الأئمة الحكام النهوض من هذه الكبوة ثقافياً وسياسياً . من أجل ذلك كلف الإمام المتوكل أحمد بن سليمان قاضي قضاة الزيدية جعفر بن عبد السلام بالسفر إلى العراق في سياحة علمية كان الهدف من ورائها جمع ما أمكن جمعه من كتب الفقه الزيدي هناك ، وما تبقى من تراث المعتزلة ، ويكاد يجمع مؤرخو طبقات الزيدية على أن ابن عبد السلام هو المؤسس الفعلي للنهضة الفكرية في اليمن في بداية عهد الدولة الزيدية الثانية . فبعد ما طاف في أنحاء العراق وبلاد فارس باحثاً ومنقياً عن تراث زيدية العراق ومعتزلة البصرة ، عاد إلى اليمن محملاً بها ، " بعد أن عمد أهل السنة على إتلافه والقضاء عليه على يد الأشاعرة والسلاجقة السنيين . " (١٧) ولكن كيف حصلت هذه الانتكاسة العلمية في بلاد اليمن ؟

وبسقوط الدولة الرسولية انحسر مد النهضة العلمية عن السهول الجنوبية والهضبة الوسطى ، ليصل مداه ثانية وبقوة هذه المرة في منتصف القرن التاسع الهجري ، في اتجاه

(١٦) عبد الله محمد الحبشي : حياة الأدب في عصر بني رسول ، ص ١٠٨ .

(١٧) سيد : تاريخ المذاهب الدينية ، سبق ذكره ، ص ٢٥٥ .

المرتفعات الشمالية والشمالية الغربية ، حيث كانت هناك حركة التجديد والاجتهاد في الفقه الزيدي قد أعطت ثمارها ، على يد كوكبة من العلماء المجتهدين الذين تجشموا عبء هذه المهمة العلمية، نخص بالذكر منهم هنا الإمام المؤيد يحيى بن حمزة ( ت ٧٤٩هـ / ١٣٤٩ م ) ، والإمام المتوكل أحمد بن سليمان ( ت ٥٦٦هـ / ١١٧٠ م ) ، والإمام المنصور عبد الله بن حمزة ( ت ٦١٤هـ / ١٢١٧ م ) ، والإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى ( ٨٤٠هـ / ١٤٣٦ م ) ، ونشوان بن سعيد الحميري ( ت ٥٧٣هـ / ١١٧٢ م ) ، ومحمد بن إبراهيم الوزير ( ت ٨٤٠هـ / ١٤٣٦ م ) وغيرهم .

وإذا ما حاولنا تتبع الأسباب التي ساعدت على قيام حركة نهضة فكرية في مرتفعات اليمن الشمالية ، يمكن أن نجد بعض العوامل التي ساعدت على استمرار الحركة العلمية وتطورها في ربوع البلاد ، وجود عدد هائل من المدارس الدينية ( هجر العلم ) التي أسسها الأئمة الحكام ، وإرسالهم بعثات علمية إلى العراق وبلاد فارس لجلب أمهات كتب الفقه الإسلامي ، ومصنفات المعتزلة الكلامية ، واستقدام عدد من علماء العراق إلى اليمن ، والحرص على إنشاء المكتبات العامة والخاصة . من جهة أخرى ، حرص الأئمة الحكام على إنشاء المزيد من المدارس الملحقة بالجوامع التي تخرج منها العديد من العلماء والباحثين والمؤلفين . وهذا بعينه سر انتشار الدعوة الزيدية في الأقاليم التي ليس فيها مراكز علمية سنية قوية كحجة وثلثاء وكوكبان ، وأنحاء متفرقة من الهضبة الوسطى جنوب مدينة ذمار ، التي أصبحت فيما بعد أحد معاقل الإمامة في عهد الدولة الزيدية الثالثة - دولة آل القاسم .

يعتبر أيمن فؤاد سيد فترة حكم الإمامين ( المتوكل أحمد بن سليمان والمنصور عبد الله حمزة ) ، هي البداية الفعلية للنهضة الفكرية الثانية التي شهدتها اليمن ، استكمالاً لما بدأه الإمامين القاسم بن إبراهيم ويحيى بن الحسين . لذا فقد أنشئت في مرتفعات اليمن الشمالية والغربية سلسلة من هجر العلم الدينية ، كان من أبرزها هجرة صعدة وحوث وكحلان وظفير حجة ، وشهارة ، وسناع ، وضوران ، وصنعاء ، وذمار . وهاتان



الأخيرتان وإن لم تكونا داخلتين في نظام الحجر المتعارف عليه في اليمن ، إلا أن الأخيرة (صنعاء) صارت كعبة يؤمها طلبة العلم والمشتغلون من كل حذب وصوب إبان الخلافة القاسمية .<sup>(١٨)</sup> وأضحت مدرسة الإمام شرف الدين التي أنشئها بعد تحقيق انتصاراته العسكرية على الأتراك العثمانيين بمثابة خلية علمية تخرج منها عدد وافر من العلماء ، الذين انخرطوا في سلك القضاء والفتيا والتدريس والتأليف ، ونبع من صنعاء عدد كبير من العلماء والعالمات الشريفات المجتهدات ، أمثال الشرفية صفية بنت المرتضى بن المفضل (ت ٧٧١هـ / ١٣٦٩م) ، والشريفة دهما بنت يحيى المرتضى (ت ٨٣٧هـ / ١٤٣٤م) ، والشريفة زينب بنت محمد الشهارية (ت ١١٤هـ / ١٧٠٢م) وغيرهن .<sup>(١٩)</sup>

كان الهدف من وراء تأسيس هذه المدارس العلمية ( الحجر ) يرمي إلى تحقيق نهضة علمية وإجماع إسلامي ، والحرص على ترك باب الاجتهاد مفتوحاً حيث كانت أبوابه قد صدت منذ زمن طويل ، نظراً للظروف السياسية المستجدة في ظل النفوذ الأيوبي الموغل في عمق الهضبة الشمالية . فمن المعروف أن مدرسة الإصلاح اليمنية ضمت علماء ذوي نزعات فكرية واتجاهات سياسية متباينة حول مفهوم الاجتهاد والتقليد ، ومحاربة الجمود والتعصب المذهبي . فالعلماء المجتهدون الذين نهضوا بأعباء حركة الإصلاح والتجديد في اليمن الإسلامي والحديث كثر ، كما تشير إلى ذلك كتب التراجم والسير - طبقات الزيدية الكبرى والصغرى .

وإذا كان أئمة الزيدية في العصور المتأخرة قد تقاعسوا في نشر علوم الاجتهاد ، فإن الإنتاج العلمي بصورة عامة ، سيطر عليه الجمود الفكري ، وقل الإبداع في مجال علوم العقل والنقل ؛ وكاد باب الاجتهاد يقفل ليس في الأصول فحسب ، بل في الفروع جميعاً . وأصبح قصارى جهد العالم هو الإمام الكامل بعلم أصول الفقه والكلام ، ليحصل

(١٨) أيمن فؤاد سيد : تاريخ المذاهب الإسلامية في بلاد اليمن حتى نهاية القرن السادس الهجري ، ص ٢٥٥ .

(١٩) انظر تراجمهن في : البدر الطالع ، بحاسن من بعد القرن السابع للفاضل العلامة شيخ الإسلام محمد بن

علي الشوكان ، ج ١ ، ص ٢٤٨ وص ٢٥٨ .

بذلك ملكة البحث بهدف الاطلاع والإحاطة بكافة الآراء والنظريات المتعلقة بالمذاهب والفرق الإسلامية على اختلاف مشاربها السياسية والفكرية . وكانت صنعاء مصدر ذلك الرواج الكبير لنشاط التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة ، ويعود الفضل الكبير للدور الثقافي الناشط الذي قام به ابن الأمير ومن بعده الشوكاني في نشر تعاليم الكتاب والسنة ، وتدريب الحديث للناس بها سنوات طويلة.<sup>(٢٠)</sup>

ومنذ أفاق اليمن من غفوة التاريخ ، كانت الدعوة الزيدية قد أسهمت في إثراء الحياة العلمية ، حيث برز عدد من العلماء المجتهدين الذين أبلوا بلاءاً حسناً في مجال الفقه وأصوله وعلم الكلام ومباحثه . ومن أشهر فقهاء المذهب الإمام المهادي يحيى بن الحسين ، صاحب كتابي (المنتخب) و(الأحكام) ، اللذين هما مرجع الزيدية في فقههم ، يليهما في الأهمية كتاب (الأزهار في فقه الأئمة الأطهار) للإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى . وقد تعددت شروح العلماء لهذا الكتاب ، وكان من أبرز المشاركين في هذا المصنوع العلامة المحقق محمد بن إبراهيم الوزير (ت ٨٤٠هـ / ١٤٣٦م) ، والحسن بن أحمد الجلال (ت ١٠٨٤هـ / ١٦٧٣م) ، وصالح مهدي القبلي (١١٠٨هـ / ١٦٩٦م) ، ومحمد بن إسماعيل الأمير (ت ١١٨٢هـ / ١٧٦٨م) ، ومحمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ / ١٨٣٤م).<sup>(٢١)</sup>

وإذا كان الفكر الزيدي قد ساهم منتسبوه في إثراء الحياة العلمية بصورة عامة ، فإن مساهمته في مجال علم الكلام كان هو الأبرز في حماية تراث المعتزلة من كل خطر أخذ يتهدده في عهود الانحطاط . ومعلوم أن أبرز شيء في عصر الانبعاث هو حرية الفكر ، أي الاجتهاد ، بدون لا يمكن أن تحدث نهضة علمية توفق الأمة من سباتها . وعندما أصاب اليمن ما أصابه من جمود فكري إبان الحكم العثماني ، والعصور المتأخرة من تاريخ الدولة الزيدية ، كان شيخ الإسلام الشوكاني في مقدمة فقهاء الزيدية الذين انبروا للدفاع

(٢٠) ضيف : عصر الدول والإمارات ، سبق ذكره ، ج ٥ ، ص ١٨١ .

(٢١) انظر عبد الله محمد الحبشي : مصادر الفكر الإسلامي في اليمن ، ص ١٥٣ .

عن مكانة أهل اليمن العلمية. لهذا الغرض أعد مصنفاً من مجلدين ، أطلق عليه مسمى (البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع) والذي ترجم فيه لما يناهز (١١٣٢) شخصية علمية غالبيتها ينتسب للمذهب الزيدي .

وكان القاضي الشوكاني على رأس قائمة المنددين بالمقالة القائلة إن باب الاجتهاد قد انسد في بلاد اليمن . أما أسباب الشكوى في توقف المذهب الزيدي عن إنجاب علماء مجتهدين ، فقد عزاه إلى ظاهرة التقليد والجمود المذهبي ، حيث سجل احتجاجه : "فأشاع على اليمن جماعة من الرعاع اختصاص سلف هذه الأمة بإحراز فضيلة السبق في العلوم دون خلفها . حتى اشتهر عن جماعة من أهل المذاهب الأربعة تعذر وجود مجتهد بعد المائة السادسة كما نقل عن البعض، أو بعد المائة السابعة كما زعمه آخرون .. على أن هذه المقالة المخدولة والحكاية المزدولة تستلزم خلوه هذه الأعصر المتأخرة عن قائم بحجج الله ومترجم عن كتابه وسنة رسوله ومبين لما شرعه لعباده، حداني ذلك إلى وضع كتاب يكتمل على تراجم أكابر العلماء من أهل القرن الثامن ، ومن بعد مما بلغني خبره إلى عصرنا هذا ليعلم صاحب تلك المقالة أن الله وله المنة قد تفضل على الخلف كما تفضل على السلف .. " (٢٢)

صاحب هذه المقالة يوحى بأن المذهب الزيدي ، رغم ما أصابه من ضمور فكري لم يتوقف عن إنجاب العلماء المجتهدين . فكان ذلك سبب من جملة أسباب دفعته إلى تأليف البدر الطالع . والكتاب له فائدة كبيرة لمن يرغب الوقوف على أهم الشخصيات العلمية الدينية منها والسياسية . وتظهر شخصية المؤلف على اختيار ما يناسبه من العلماء المجتهدين المخرجين والمقررين من جهة ، والعلماء الذين عاصروهم من جهة أخرى ، مسقطاً من قائمة تراجمه ألد خصومه ، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر العلامة المحقق محمد بن صالح السماوي ، صاحب كتاب (الغظمم الزخار المطهر لرياض الأزهار من آثار السيل الجرار) . والشوكاني ، كما هو معلوم لم يكن راضياً عن صاحب تلك

(٢٢) انظر مقالة الشوكاني في مقدمة تراجمه الموسومة بـ البدر الطالع ، سبق ذكره ، ج ١ ، ص ٢ - ٣ .

المقالة ، التي تتعارض مباحثها مع مذهبه ومصنفه المشهور (السييل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار) .

وإذا كان الشوكاني قد ركب أمواج السيل الجرار ، وهو يرمي من وراء تلك المقالة النيل من علمية الإمام أحمد بن يحيى المرتضى وكتابه (الأزهار في فقه الأئمة الأطهاس) ، فإن العلامة المحقق محمد السماوي سرعان ما تصد له بمقالة مناهضة سماها (الغظمظم الزخار) ، الأمر الذي دفع بشيخ الإسلام التعليق عليه ، بالقول: "إن ابن حريوة جاهل ليس بفتي ، فهو لا يدري بأن السيل لا ينحس" .<sup>(٢٣)</sup> لكن هذه الملاحظة الذكية والتعليق الساخر لم تكن ملاحظة موضوعية خالصة لوجه الله ، نظراً لاعتبارات موضوعية تتعلق بمذهب الشوكاني ، بعد أن عقد العزم في قرارة نفسه على هدم معظم مباحث كتاب الأزهار من الأساس . في الوقت ذاته لم يترك شاردة أو واردة في كتاب (ضوء النهار المشرق على صفحات الأزهار) للحسن الجلال ، إلا وعقب عليها بالعبارة الخشنة ، وذلك قبل أن يعلن شيخ الإسلام تنصله كلية عن أصول الدين الخمسة ومباحث معتزلة اليمن ، باعتبارها خزعات لا طائل منها .<sup>(٢٤)</sup> وهو من وراء ذلك كله ، كان قد أصاب عصفورين بحجر .

لا يتسع المجال هنا لسوق المقالات المتعارضة لنفر من علماء اليمن المجتهدين مع مقالة الشوكاني (السييل الجرار) ، الذي استشكل فيه على مذهب الإمام الهادي ، فيما يتعلق بالإمامة واستحقاقها ، أي شرطية البطين . وإذا كان شيخ الإسلام قد ذم التقليد وأهله ، فلا نعرف على وجه التحديد الأسباب التي دفعته إلى الدخول في مواجهة مفتوحة مع عدد من فقهاء الزيدية المحققين ، الذين يشهد لهم بالعلمية ، كابن المرتضى والجلال والسماوي . وكل ما نعرفه أنه ، قد استهل حياته المهنية بتأليف كتاب (إرشاد الغيبي إلى مذهب أهل البيت في صحب النبي) ، كما نعرف أنه قد استظهر الكتاين المذكورين (الأزهار وضوء

(٢٣) العمري : الشوكاني رائد عصره ، سبق ذكره ، ص ٢٧٠-٢٧١ .

(٢٤) صبحي : في علم الكلام الزيدية دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين ، سبق ذكره ،

ج ٣ ، ص ٤٤٥ .

النهار) في مستهل حياته العلمية ، قبل أن يتولى منصب قاضي قضاة الزيدية ، وقبل الشروع في تأليف كتابه الأخير السيل الجرار . (٢٥)

وشيخ الإسلام ، كان كعادته معتداً بكتابه الأخير (السيل الجرار) إلى حد الغبطة . وقد استفاد من جملة الشروحات والتعليقات التي تطفح بها كتب المتأخرين من تراكم معرفي في مجال علم الكلام وعلم الحديث . حيث يذكر في مقدمة كتابه أن مباحثه مشتملة " على تقرير ما دل عليه الدليل ، ودفع ما خالفه ، والتعرض لما ينبغي التعرض له والاعتراض عليه - يعني على الأزهار - من شرح الجلال وحاشيته ، وهذا الكتاب إن أعان الله على تمامه فسيعرف قدره من يعترف بالفضائل وما وهب الله لعباده من الخير !! " (٢٦) وهو بهذا القول ، منذ الصفحة الأولى يبدو أنه يوجه سهام نقده الجارحة لكتاب الأزهار ، وكتاب ضوء النهار . فنراه مثلاً يكرر في المقدمة نفس النعمة السابقة ، حيث يقول: " فمن كان أهلاً للترجيح ومتأهلاً للتسقيم والتصحيح فهو إن شاء الله سيعرف لهذا التعليق قدره ويجعله لنفسه مرجعاً ولما ينوبه ذخراً ، وأما من لم يكن بهذا المكان ولا بلغ مبالغ [أهل] هذا الشأن ولا جرى مع فرسان هذا الميدان فهو حقيق بأن يقال له: ماذا بعشك يا حمامة فادرُجي . " (٢٧)

إزاء ذلك ، لم يسكت نفر قليل من فقهاء الزيدية تجاه مقالة الشوكاني الناقدة لكتاب الأزهار ، بينما لاذ غالبيتهم بالصمت خشية الوقوع في المحذور وتعاطيه ، أي الاجتهاد . على أن طبيعة النقد للنقد ، أي منهج الرد والرد على ، كان هو الأسلوب المتبع بين فقهاء عصره المقلدين والمجتهدين على حد سواء . من هذه الزاوية ، أعد الفقيه السماوي كتابه

(٢٥) محمد بن إسماعيل العمراني : نظام القضاء في الإسلام ، ص ٢٦٨ .

(٢٦) وردت تلك المقالة في تراجم الشوكاني الموسومة بـ البدر الطالع ، سبق ذكره ، ج ٢ ، ص ٢٢٣ ، نقلاً عن مقدمة كتاب محمد بن صالح السماوي : الفطيم الزخار المطهر لرياض الأزهار من آثار السيل الجرار (تحقيق محمد يحيى عزان) ، ص ٨٣ .

(٢٧) محمد بن علي الشوكاني : السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار (تحقيق محمد صبحي حلاق) ، ج ١ ، ص ٨٨ .

الموسوم الغظمطم الزخار المطهر لرياض الأزهار من آثار السيل الجرار ، وهو يرمي من وراء تأليفه إلى تحجيم دور شيخ الإسلام وهز مكانته في أعين الأئمة الحكام ، باعتباره عالم مناهض لمذهب العترة . ويعتقد حسين العمري أن "الفقيه السماوي المشهور بابن حريوة ، والذي عرف بنزقه ومغالاته في التشيع ، كان ذروة الهجوم والتشنيع على الشوكاني وكتابه في المساجد والمجالس ، ثم شرع في تصنيف ردّ بذيء العبارة كثير الشتم سماه (الغظمطم [ أي المحيط ] الزخار المتدفق على حداثق الأزهار ليطهره من رجس السيل الجرار)" (٢٨)

وتلك الملاحظة التي أوردها الدكتور العمري في كتابه (الشوكاني رائد عصره) ، لا تتطابق تماماً مع وجهة نظر غيره من الدارسين المحدثين المتشوفين في حياة الشوكاني وعصره . فالكاتب محمد يحيى عزان ، الذي أشرف على تحقيق كتاب الغظمطم الزخار ، حاول إجراء مقارنة بين العالمين (الشوكاني والسماوي) من جهة ، وبين الكتّابين (السيل والجرار والغظمطم الزخار) من جهة أخرى . وقد استنتج أن الشوكاني كان ينقل من كتب المتأخرين ، من أمثال ابن حجر العسقلاني وجلال الدين السيوطي وغيرهما ، دون تمحيص الروايات المنقولة . وهذا القول ، هو أصلاً للفقيه السماوي ، الذي فند مباحث السيل الجرار مسألة مسألة ، فوجد أن معظمها سلخت من كتابي الأزهار وضوء النهار ، بشيء من التصرف .

وسعيًا منه إلى تجريد الشوكاني من علميته ، أي جهاده كما تقدم ، يحاول عزان أن يدفع بالتحليل بعيداً إلى حيث يكتشف القارئ المنزع الاستعلائي لدى شيخ الإسلام ، من خلال إيراد الملاحظات التالية :

(٢٨) حسين بن عبد الله العمري : الإمام الشوكاني رائد عصره دراسة في فقهه وفكره ، ص ٢٧٠ . وقد أعجبني عنوان كتاب العمري الذي يتجاسس في عنوانه مع دراسة محمد أبو زهرة : الإمام زيد حياته وعصره - آراؤه وفقهه ، علماً بأن كتاب أبو زهرة أنجز عام ١٩٥٩ ، أي قبل صدور كتاب العمري بثلاث قرن من الزمن . (المؤلف)

١- "ويدو أن تولية المنصور علي وولديه له منصب القضاء قد زرع في نفسه الغرور فأراد أن ينصب نفسه حكماً بين المجتهدين وأرباب المذاهب من خلال هذا الكتاب فقال : ((فإن مختصر الأزهار لما كان مدرس طلبة هذه الديار في هذه الأعصار ومعتمد لهم الذي عليه في عباداتهم ومعاملاتهم المدار ، وكان قد وقع في كثير من مسائله الخلاف بين المختلفين من علماء الدين والمحققين من المجتهدين أحببت أن يكون حكماً بينه وبينهم ثم بينهم أنفسهم عند اختلافهم في ذات بينهم)).

٢- هذا كلامه - يعني الشوكاني - في كتابه الذي مر لك قريباً أنه إنما أخذ اعتراضات الجلال على الأزهار . ويدو أنه أضاف إليه شيئاً من (تخليص الحبير) و(فتح الباري) فأتعب نفسه في النسخة .

٣- وهذا الكتاب - يعني السيل الجرار - الذي هو أجل كتبه ورسائله التي قال عنها : «إنما لا تدخل تحت الحصر أبداً» ، وهو الكتاب الذي بقي في تأليفه عشرين عاماً كما زعم محمود إبراهيم .

٤- أما الإمام السماوي فقال عنه : ((فما وضعه في هذا المؤلف هو ما كسبت يده من سرقات أقوال الناس ، مع الافتضاح في تشويهها وتحريفها وتغييرها ، وما قصدنا بالاطلاع على فضائحه وفضائح أبناء الزمان إلا أن نقرع المستحق للخطاب أن يقع فيما وقعوا فيه من دعاوى الاجتهاد ، وهم بالجهل المركب أحق العباد ، فعلى دعاويهم هذه الكاذبة دارت رحا الفساد في العباد والبلاد ، والله لا يصلح عمل المفسدين ، مصداق ما قيل : ((ما عصي الله بأكثر من الجهل)). " (٢٩)

والملاحظ أن المنهج الشوكاني في كتاب السيل الجرار كان يعتمد في الغالب على جمع الروايات المختلفة كيفما اتفق من كتابي الأزهار وضوء النهار . وكانت أكثر زياداته مأخوذة من موسوعة فتح الباري في شرح صحيح البخاري ، وهو في هذا المنهج يحذو

حذو الشيخ الحافظ السيوطي . كما كان يستشهد بأقوال أئمة الزيدية الأعلام يحيى بن حمزة ، وابن الوزير صاحب كتاب العواصم والقواصم . واستدراكاً لهذا النقص البين في أبحاث من سبقوه من العلماء درج الشوكاني على هذا المنوال في التبويب والتصنيف فأسقط من أسقط وأضاف من أضاف إلى تراجمه . فكانت النتيجة إضافة حاشية مثقلة بالهموم والجراحات الكبرى التي طفحت بها صفحات السيل الجرار ، وهي تكشف عن محصلة فقهية مذهبية مزدوجة لفقه السنة وفقه العترة . فالخوف الشديد من أذى السلطان وحاشيته ، دفعت شيخ الإسلام في بعض المناسبات إلى إصدار فتاوى ، تجيز للأئمة أخذ "أموال الرعية تحت دعاوى باطلة مثل إعانة الجهاد ، معتبراً الحروب والحملات العسكرية التي كان يشنها بعض الأئمة لأغراضهم وأطماعهم الشخصية مثل توسيع مناطق نفوذهم أو قمع معارضيتهم السياسيين وغيرها "حروب طاغوتية" ، ليست من الجهاد الذي شرعه الله وندب عباده إليه . " (٣٠)

إن مثل هذه الفتاوى - من وجهة نظرنا - لا تمت بصلة لفقه السنة ، كما صاغ مفرداته الفقهية أئمة المذاهب الأربعة ، وكما طورها في وقت لاحق شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية الحرائي وتلميذه ابن قيم الجوزية ، بل هي تنهل من مذهب الشوكاني الذي شرعه لنفسه مباشرة ، بعد توليه منصب الوزير الأول إبان تربيته كرسي مشيخة الإسلام "حوالي ٤١ عاماً حتى تاريخ وفاته سنة ١٢٥٠هـ وعمره حوالي ٧٧ عاماً ، وكان توليه هذا المنصب بطلب المنصور علي بن المهدي عباس بعد موت شيخ الإسلام السحولي رحمه الله . " (٣١) غير أن الشوكاني ، على عكس خلفه القاضي الشجري السحولي ، لم يتنح عن منصب القضاء الأكبر ، بل دفع به هذا الوضع المتردي أصلاً في نظام القضاء باليمن ،

(٣٠) انظر مقالة الباحثة أشواق أحمد غليس : "رؤية الشوكاني للتغير السياسي أو قراءة في رسالة الدواء العاجل في دفع العدو الصائل" ، في مجلة شؤون العصر ، العدد السادس عشر ، ربيع الثاني - جماد الثاني

١٤٢٥هـ / يوليو سبتمبر ٢٠٠٤م ، ص ٦٠٢ .

(٣١) العمراني : نظام القضاء ، سبق ذكره ، ص ٣٧١ .



إلى شن هجوم كاسح على المشتغلين بهذا الجهاز . وقد رسم لوحه رمادية مشوهة للقاضي ، وفيه يقول :

"إن مثل هذا القاضي "الشقي" كما يسميه الشوكاني ، لا يقدر على القيام بشيء مما هو موكول إلى قضاة الشرع ، من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والأخذ بيد الظالم ، وإرشاد الضال ، وتعليم الجاهل ، والدفع عن الرعية من ظلم من يظلمها ، والمكاتبة لإمام المسلمين بما يحدث بالقطر الذي هو فيه ، مما يخالف الشريعة المطهرة .. فمثل هذا القاضي يصفه الشوكاني بأنه ضال ، مُضل ، شيطان مريد ، بل أضر على عباد الله من الشيطان ، لأنه ما دام في هذا المنصب لا هم له ولا مطلب إلا جمع الخطام من الخصوم تارة بالرشوة ، وتارة بالهدايا ، وتارة بما هو شبيه بالتلصص . وهذا الأمر لا يقدر عليه الشيطان ، ولا يتمكن منه ، ولا يبلغ كيده لبني آدم إليه . " (٣٢)

لا ننسى الإشارة هنا إلى أن الخوف المتولد لدى شيخ الإسلام من العنف الرمزي ، بل والجسدي ، الذي قد يكون مصدره السلطان في حال اتخاذه قرار مفاجئ بتطبيق نظام الاحتساب على وزيره الأول ، الأمر الذي جعله أكثر التصاقاً بأئمة آل القاسم . فالشوكاني لهذا السبب وغيره غالباً ما يلجأ إلى سلاح التقية والتورية الفقهية ، وهو يخشى ما يخشاه على ماله وبدنه من أولئك الحكام المرتشين والعسس المخبرين ، الذين نعتهم أبو الأحرار اليمينيين محمد الزيري بنعت "جواسيس الطغيان" . والقاضي الأخير (الزيري) ، هو شاعر بالمقام الأول كان غالباً ما يحاول التعرف على ملامح الغموض الكريه لتلك الشريحة من الناس ، الذين وصفهم بـ "أنهم جواسيس الطغيان ، كانوا يرتزقون بإرسال الشفر البرقية إليه يدسون بالأبرياء ويكشفون أسرار الأحرار وعوراتهم ويكذبون ويزورون ويطعنون أفراد المجتمع ، ويسعون إلى الحياة العامة إساءة بالغة فكان جزاؤهم أن يسامروا

(٣٢) محمد بن علي الشوكاني : الدواء العاجل في دفع العدو الصائل ، ص ١٤ ، نقلاً عن غليس : "رؤية الشوكاني للتغيير السياسي" . مجلة شؤون العصر ، العدد السادس عشر ، سبق ذكره ، ص ٩٦-٩٧ .

هكذا في حيطان الظلام ، كما كانوا يعيشون في الظلام وأن تترد إلى صدورهم أكاذيبهم ودسائسهم نيراناً مسمومة تمزق أحشاءهم . " (٣٣)

ونفس القول يتكرر صداه في مباحث العلامة المحقق صالح المقبل ، وفيه تفصيل لمعاناته الشخصية في بداية عهد الدولة القاسمية ، وقد انصرف إلى الاعتناء بفكرة "إسلام بلا مذاهب" ، وتصويرها جوهر القول في أبحاثه المسددة في فنون متعددة . وهو في كتابه (العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايع) ، يتحدث بشيء من السخرية والتهكم عن أقرانه ، ممن أسماهم بالشطار أصحاب الدسيمة الباردة والفضيحة المخزية ، التي كانوا يتوكلون عليها في الشر وإثارة الفتنة بين سائر عموم الناس . يقول المقبل : "ومن مفاصد الخلاف سد باب التفقه في الدين ومعرفة الكتاب والسنة ، حتى صار المتشوف لذلك متفقاً على جنونه وخذلانه عندهم ، ويصرحون أن الاجتهاد قد استحال منذ زمان ، وإنما دس لهم الشيطان ذلك ، لأنه بقي الباب مفتوحاً لتأخري المجتهدين أن يوافقوا هذا في مسألة وذاك في أخرى ، ويصير لبعضهم أتباع ، فينتقض عليهم استقرار المذاهب ، ويختلط الأمر حتى يعود كما كان في وقت الصحابة رضي الله عنهم . " (٣٤)

لكن النقد للقائمين على المذهب الزيدي لم يتوقف عند هذا الحد في بداية عهد الدولة القاسمية ، بل امتد إلى أهم مفاصله ، ألا وهو جهاز القضاء في أواخر عهدها ، تحديداً مرحلة المملكة المتوكلية اليمنية . وكان القاضي أحمد بن عبد الرحمن المعلمي أحد المنتسبين لهذا الجهاز ، قد رصد بدوره سقطات نظام القضاء والفتيا ، وهو يوجز لنا خلاصة تجربته ومشاهداته في ثلاث نقاط رئيسة ، تتعلق بالحاكم والحاكم الشرعية ، مضيفاً إليها معاناة الرعية . فخرج علينا بالملاحظات التالية :

(٣٣) انظر مقالة محمد محمود الزبيري في كتاب : مأساة واق الواق ، ص ١٠١ .

(٣٤) صالح بن المهدي المقبل : العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايع ، ص ٤٢١ .

١- كيف يقضي الحاكم يومه : "من المعروف أن القاعدة المرعية في العالم أن تكون المحاكم الشرعية في دوائر حكومية رسمية يؤمها الحاكم والمتحاكمون في أوقات معينة، حتى لا يجد المتحاكمون عناء ، ولا عنتاً ، ولكن الأمر في اليمن لا يجري على هذه القاعدة فليس للحاكم محل رسمي يقعد فيه للقضاء بأوقاته الخاصة ، ولا نظام له معروف يشعره بالمسئولية، ويكفي الناس من عناء الجري وراءه ، وإنما يجري المحاكمات في داره الخاص الذي فيه أهله وولده أو في المسجد حيث يشغل المصلين عن صلاتهم أو بطريقهم إلى الدورة حيث لا قيد للدعوى ولا تسجيل للحجج والبراهين ما يأتيه الخصوم بالشهود لتسجيل شهادتهم فيسجلها الحاكم أو كاتبه في الطريق أو على باب الدار أو في صحن المسجد في أوراق مقطعة لا تلبث أن تسقط ، فيضطر إلى أن يكلف ذلك بإعادة الشهود مرة أخرى .

٢- وكلاء الشريعة (المحامون) : ولما كانت كل مهمة لا تشرف إلا بشرف محترفها ولا تصلح إلا بصلاحه ، فقد وجب أن يكون محترف المحاماة على جانب كبير من النزاهة وحسن القصد ومثانة الأخلاق لأن فساد القائمين بالمحاماة يؤدي بالتسلسل إلى فساد القضاء والقضاة .. فكم أفسدوا الأسر وشبوا بين العائلات نار الخلاف وأثاروا الضغائن والإحن وأيقظوا نائم الفتنة ، واتخذهم الحكام آلة لجمع الحطام ، وشباكاً لاصطياد المال الحرام ، وقنطرة يمشون عليها إلى أغراضهم ، وسماسة ينادون على الأحكام الشرعية كما ينادي السمسار على السلع في الأسواق .

٣- تعاطي الرشوة علناً (حق أبو هادي) : وكثيراً ما يأتي أحد المتخاصمين إلى ذوي النفوذ من الأعضاء فيبادر هذا بقوله: " أنقضاً أم تقريراً ؟ " وتجري بينهما المساومة كما تجرى على سلعة في السوق ، فإن كان يريد نقض في الحكم فعليه أن يوفر الجعل [ الزلط ] ، وإن كان يريد تقريراً فالأمر أيسر من ذلك . وكما أن أعضاء الاستئناف لا يتحاشون من أخذ الرشوة في السر كذلك لا يبالون من أخذها في العلن وعلى مشهد من الناس .

سمات ثلاث يتسم بها معظم المشتغلين في القضاء والحاماة : العدلية ، والكفاءة ، وقسم الالتزام بشرف المهنة . وفي دولة المؤسسات والقانون ، بطبيعة الحال تصبح "الشريعة المطهرة" مرادفة لمصطلح "حكم الطاغوت" ، أي الأعراف القبلية وما شابهها من تقاليد اجتماعية موروثة.<sup>(٣٥)</sup> وبالمثل تصبح الجرائم المخلة بشرف القضاء ، كالرشوة واختلاس الرعية ، مصدر سخط السلطان ، الذي يلقي باللائمة على وزارة العدل والقائمين عليها، وهم بدورهم يلقون باللوم على تدخل السلطة التنفيذية في شئون القضاء، وبالتالي يفقد القضاء استقلاله . وقد سجل لنا القاضي العلامة محمد بن إسماعيل العمراني عضو محكمة النقض بوزارة العدل ، ومفتي الجمهورية ، بدوره ملاحظات قيمة تتعارض مع كل الأقوال التي سبق ذكرها ، حيث يقر في كتابه الموسوم بنظام القضاء في الإسلام : أن "القضاء في اليمن مثل غيره من الأقطار الإسلامية في الاستقلال ."<sup>(٣٦)</sup> وهذا القول فيه نظر دون الحاجة إلى الطعن في مصداقية صاحبه .

أما الجدل المذهبي - داخل صنعاء "حاضرة اليمن" وخارجها مدينة ذمار "كرسي الزيدية" - ، الذي أوجع أواره رسائل الشوكاني العلمية الناقدة وفتاويه المتعارضة مع علماء عصره . وكانت مقالة (إرشاد الغيبي إلى مذهب أهل البيت في صحب النبي) ، تطفح بالشكوى والمرارة ، فهي موازية لما جاء في مقالته الأخرى (الدواء العاجل في دفع العدو الصائل) . وحين كتب شيخ الإسلام مقالته الناقدة (القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد) التي تطرق فيها لدقائق الحياة الفكرية والسياسية ، وكان الرجل يرمي من وراء ذلك إلى إثارة مسألة الإمامة واستحقاقها، التي كانت حينه قضية مسكوتاً عنها في ذلك العهد ، فجعلها قضية القضايا في مختلف مقالاته . إذ يذكر الشوكاني أن الإمام زيد كان

(٣٥) انظر كلاً من دراسة بول دريش : "الأئمة والقبائل : كتابة وتمثيل التاريخ في اليمن الأعلى" . ص ٢٣٧ ، في كتاب اليمن كما يراه الآخر دراسات أنثروبولوجية (مراجعة وتحرير لوسين تامينيان وعبد الكريم العرج) ، وانظر أيضاً كتاب أشواق أحمد غليس : التجديد في فكر الإمامة عند الزيدية في اليمن ، ص ١٣٨ .

(٣٦) العمراني : نظام القضاء في الإسلام ، سبق ذكره ، ص ٢٤٤ .

قد جعل الاجتهاد شروطه وضوابطه ، في حين أضاف الإمام الهادي شروطاً تعجيزية لمن يتصدى لمركز الإمامة . فكلا الإمامان ذم التقليد، واعتبره بدعة شنيعة ، " وهذه مقالة مشهورة في الديار اليمنية يعلمها مقلدوه فضلاً عن غيرهم، ولكنهم قلدوه [ يعني الهادي ] شاء أم أبى " . (٣٧)

ما كان هذا التحول المثير للدهشة في موقع النخبة الدينية الحاكمة في يمن الدولة القاسمية ليحدث لولا أن جمع الشوكاني بين يديه منصب الوزير الأول ومشيشة الإسلام ، ليشغل بمرور الوقت وظيفة المحتسب الذي ينوب عن الإمام الفاضل في زمن غيبة الإمام المفضول . (٣٨) ولعل تجربته قد أفسحت المجال أمامه ليفتح الباب على مصراعيه أمام عدد من القضاة العرب الذين أخذوا يتطلعون لمنصب الإمامة ، لولا أن إمام صنعاء سرعان ما أوصده في وجوههم، فحرمهم من نعمة النظر إلى تلك الهبة الإلهية ، أي الملك . لكن هؤلاء النفر الأخير من القضاة المنخرطين في خدمة أئمة آل القاسم ، كانوا يتحينون الفرص المواتية للوثوب إلى مركز الخلافة . غير أن المشكلة التي كانت تعترض سبيلهم في هذا المسعى ، يبسط العبارة تكمن في نظرية الهادي والتي تنص على شرطية البطين .

وليس الشوكاني أول قاضي عربي يتولى منصب القضاء الأكبر ، فقد سبقه شرف ذلك المنصب العديد من الفقهاء العرب القحطانيين ، من آل الحميري . وكان نشوان بن سعيد أكثرهم اعتداداً بثقافته الواسعة وخبرته السياسية التي اكتسبها من واقع معاشته لعدد من الأئمة الزيديين الذين لازمهم منذ نعومة أظفاره . وكان القصور اليبين لدى هؤلاء الأئمة الذين وصل بعضهم إلى سدة الحكم وهم لم يتعدون العشرين عاماً ، الأمر الذي جعله يرسم معالم نظرية سياسية مضادة لشرطية البطين ، عرفت فيما بعد بقرشية الخلافة . وعلى غرار الحميري ، كان القاضي الجنداري والأكوع ، قد توصلا إلى نفس النتيجة التي توصل إليها من قبلهم القضاة النجباء من آل الحميري ، وهي : " أن منصب

(٣٧) الشوكاني : القول المفيد ، سبق ذكره ، ص ٧٩ .

(٣٨) راجع دراسة يحيى بن حسين النونو : نظام الحسبة عند الزيدية ، ص ١٢٦ .

الإمامة قد أضحي مهزلة دينية .. تباع وتشترى كأنها أحد السلع الرخيصة والمعروضة في سوق الكساد . " (٣٩)

فالبحث في تلك العلاقة المتوترة بين فقه الفقيه (شيخ الإسلام) ، وفقه السلطة (إمام العصر) ، تدفعنا مجدداً إلى البحث عن أوجه الشبه أو التقارب بين المفهومين : الاجتهاد والتقليد من جهة ، والتجديد والتضليل في الدين من جهة أخرى . من جملة ما يطالب به أصحاب هذه النظرية الجديدة القديمة - قرشية الخلافة - هو عدم التدخل في السياسية ، وهم منغمسون حتى آذانهم فيها ، ويسعون إليها حثيثاً . وكأن الأمر يتعلق بهم ، أي أهل الحل والعقد ، ربما لاعتقادهم الخاطئ أن الخلافة باتت محصورة فيهم دون سائر الخلق !

إن كل ذلك دفع بالقاضي نشوان إلى الخروج ليس على مذهب الإمام الهادي الذي اعتنقه أجداده فحسب ، بل خرج أيضاً عن مذهب أهل الحل والتوحيد . وكان لسان حاله يردد تلك الأبيات المتحاملة على مذهب العترة :

للموت منا كل حي يولد	موي قريش فكل حي ميت
أزعمتم أن النبوة سَرمُد	قلتم لكم إرث النبوة دوننا
قدما فهل منكم نبي يُعبد <sup>(٤٠)</sup>	منكم نبي قد مضى لسبيله

(٣٩) بهذا الخصوص انظر مقالة القاضي العلامة محمد بن علي الأكوخ : حياة عالم وأمير ، ص ٧٤ .

(٤٠) انظر قصيدة الحميري في كتاب شوقي ضيف : عصر الدول والإمارات ، ج ٥ ، ص ١٤٠ ، وهي في مضمونها شديدة الشبه بقصيدة الداعي علي بن الفضل الخنفري صاحب المنيخرة ، وفيها تجديف في شرعة الإسلام ، ونبوة الحبيب المصطفى محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم ، نورد هنا بعض من أبياتها لتوضيح مغزى الصراع الفكري وتداعياته السياسية الخطيرة في الساحة اليمنية قديماً وحديثاً :

غذي الدف ، يا هذه ! والعبي	وغني هزاريك ، ثم اطربي
تولى نبي بني هاشم	وهذا نبي بني يعرب
لكل نبي مضى شرعه	وهذي شرائع هذا النبي
فقد حط عتاً فروض الصلاة	وحط الصيام ، ولم يتعب

انظر نص القصيدة في كتاب حسين بن فيض الله الهمداني : الصليحيون والحركة الفاطمية في اليمن ، ص ٤٢ .

غير أن نار الغضب القحطانية سرعان ما توارت بعد أن اشتد عود المؤسسة الإمامية إبان هزتها الثانية في عهد الإمام المنصور عبد الله بن حمزة ، لكنها سرعان ما خبا وميضها في أواخر عهد الإمام المتوكل أحمد بن سليمان . وإذا كانت هناك من قيمة لنشوان الحميري في هذا السياق، فإن الفضل يعود إلى التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة في بداية عهد الدولة الزيدية الثالثة . وقد عبر عن ذلك التيار بوضوح السدكتور أحمد صبحي ، الذي تطرق لآخر علم من أعلامه ، ألا وهو الشوكاني الذي أثر بدوره " الفقه والحديث على الكلام ومسائل أصول الدين، فكان لهذا الاتجاه محاسن ومثالب." (٤١)

### ظاهرة التجديد في الدين :

غير أن هناك ضابطاً آخر أشار إليه السلف ، وهو ما يمكن أن يسمى بالضابط الزماني الذي ورد ذكره في الحديث الشريف للرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، هكذا: « إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها » . (٤٢) فالتجديد كما ورد في الأثر أن الرسول صلى الله عليه وسلم ، قال مخاطباً أصحابه : « إن الإيمان ليخلق في جوف أحدكم كما يخلق الثوب فاسألوا الله أن يجدد الإيمان في قلوبكم » (٤٣) ، مشيراً إلى تلك الحالة الداخلية التي تستقر في أعماق الإنسان المسلم ، لكنها بمرور الزمن قد تنقص وتبلى مثل الثوب القديم ولتجديد ما بلى لا بد من الدعاء ، باعتباره مخ العبادة. فضلاً عن القيام بالشعائر والعبادات المختلفة والأنماط السلوكية المبينة في الكتاب والسنة. (٤٤)

(٤١) صبحي : في علم الكلام ، سبق ذكره ، ج ٣ ، ص ٤٥٢ .

(٤٢) انظر سنن أبي داود : كتاب الملاحم ، ج ٤ ، ص ١٠٩ ، نقلاً عن سعيد : مفهوم تجديد الدين ، سبق ذكره ، ص ١٣ .

(٤٣) رواه الطبراني عن ابن عمر بن الخطاب بإسناد حسن ورواه الحاكم عن ابن عمرو بن العاص ورواه ثقات ، وقال العراقي حديث حسن من طريقته ، انظر الجامع الصغير للسيوطي ، ص ١٣٣ .

(٤٤) زكي محمد إسماعيل : نحو علم اجتماع إسلامي ، ص ٢٦٧ .

ثمة تعريفات عديدة لمفهوم التجديد أثارها نفر من العلماء قديماً وحديثاً ، جرى فيها توضيح مغزى الحديث الشريف في ضوء الشريعة الإسلامية ، من حيث مقاصدها ومراميها . / وقد خص الشيخ عبد المتعال الصعيدي في كتابه ( المجددون في الإسلام ) عددًا لا بأس به من علماء اليمن بالثناء الحسن ، مستثنياً من قائمته القاضي محمد بن علي الشوكاني ، معتبراً إياه عالماً مقلداً لشيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية الحارثي ، أكثر منه عالماً مجتهداً مستقلاً برأيه . (٤٥) وهذا التخصيص بالذكر لبعض علماء الأمة وإغفال ذكر آخرين ، هو واحد من جملة أسباب دفعت بالمؤلف لإعادة النظر في هذه المسألة وثيقة الصلة بمفهوم الاجتهاد والتقليد ، التي ستحتل الصدارة في هذه الدراسة لتعرض عن كتب لسائر الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية ، وبوجه خاص تيار الشوكانية والوهابية .

وإذا كان محمد بن علي الشوكاني ( ت ١٢٥٠هـ / ١٨٣٥م ) ، قد دعا مجدداً إلى إعادة فتح باب الاجتهاد شبه الموصد ، فذلك لا يعني أن الفقه الزيدي وصل إلى مرحلة الجمود المذهبي ، أي التقليد . وكانت دعوته مجرد إشارة إلى أن العمل بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ملازماً لإحياء علوم القرآن ، أي الكتاب والسنة . ويمكن أن نستفيد من دعوته الحارة إلى نبذ الجمود المذهبي والتقليد ، أنه كان ينتهج سياسة مناهضة لمذهب العترة بالسعي لإقامة مذهباً خاصاً به ، ضارباً عرض الحائط بالثوابت المبدئية لأصول الدين الخمسة المتعارف عليها لدى معتزلة اليمن . (٤٦)

وهكذا يصبح الكلام عن الاجتهاد والتقليد ، من وجهة نظرنا ، مجرد شعار سياسي مرفوع لإيهام الناس بأن مذهب أهل الحديث يشكل الخلاص بذاته من الاستبداد الإمامي .

(٤٥) انظر عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ، ص ٤٧٢ وما تليها ، نقلاً عن عبد الغني قاسم الشرجي : الإمام الشوكاني حياته وعصره ، ص ٢٨٨ . وانظر أيضاً وجهة نظر رزق الحجر : ابن الوزير اليمني ومنهجه الكلامي ، ص ١٠٢ ، فيما يتعلق بهذه المسألة - الاجتهاد والتقليد .  
(٤٦) العمراني : نظام القضاء في الإسلام ، سبق ذكره ، ص ٢٦٩ .



وبذلك يكون مذهب قاضي قضاة الزيدية والوزير الأول ، قد مهد الطريق للتقارب المذهبي بين الشيعة الإمامية (أهل اليمن الأعلى) والسنة الأشعرية (أهل اليمن الأسفل) ، الذين أعلنوا بدورهم استقلالهم السياسي عن نفوذ السلطة المركزية بصنعاء في ذلك العهد الغابر .<sup>(٤٧)</sup> ولو عدنا إلى ماضي اليمن القريب جداً لوجدنا المشهد السياسي نفسه يتكرر في تلك البلاد ، حيث يتصارع الحكام والرعية على الأرض وخيراتها . وهذا الأمر يعني أن الأئمة الحكام لم يكونوا جادين في تطبيق قانون الشرع ، وما يترتب عليه من مفاهيم الأخوة الإسلامية والمواطنة ، بمعزل عن الرعية الدينية والاستلاب المذهبي.

وقبل أن نشرع في دراسة المناخ العلمي للاتجاه السني في فكر الزيدي ، حري بنا أن نناقش هاهنا الأهمية البالغة التي أعطيت لعلوم الاجتهاد في الأصول والفروع في عصور مختلفة من تاريخ الدولة القاسمية ، التي حكمت اليمن نحو ثلاثة قرون وثلث قرن من الزمن. وهاهنا تعرض سبيلنا صعوبات ثقافية وسياسية تكمن في صلب فكر الزيدية : الأولى - أنه المذهب الزيدي الهادوي قد تشعبت فرقة وأتباعه في أقطار عدة عربية وإسلامية ، حتى صار يظن البعض من الدارسين أن الزيدية مذاهب وليست مذهباً واحداً، قد استقامت أصوله ، وتفرعت فروعه على هذه الأصول. وإذا كانت الزيدية قد اختلفت في السياسة ، أي الإمامة أو الرئاسة ، فهي في الفقه أكثر اختلافاً . الثانية - أن باب الاجتهاد في المذهب ذاته ظل مفتوحاً على مصراعيه على عكس الحال في المذاهب الأخرى ، وقد كان مفتوحاً في الأصول كما هو في الفروع . الثالثة - أن كتب المذهب رغم تعدد أطروحاتها الفقهية والكلامية ، فإنها في مجملها تشمل على آراء الأئمة ما بين

(٤٧) إن تحديد مدى التقارب المذهبي يكمن في مدى استعداد السلطة المركزية ، ممثلة بشخص إمام صنعاء التخلي عن جزء من أنانياتها وعنجهيتها تجاه الرعية ، الذين يلجأ لهم الإمام لصيرون ملكيته في تلك الأصقاع النائية من بلاد اليمن الأسفل والمشرق وحضرموت . انظر كلاً من أحمد فضل العبدلي : هدية الزمن في أخبار ملوك لحج وعدن ، ص ١٤٥ ، ونجيب سعيد أبو عز الدين : الإمارات اليمنية الجنوبية ، ص ٤٠-٤١ .

سنية وشيعية ، وأن لفقه الأئمة الأربعة مقاماً لا ينكر ، كما لم ينكر الإمام زيد بن علي إمامة الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما . (٤٨)

وإذا كان التقليد لدى معتزلة اليمن يرقى إلى مرتبة الكفر ، فإن الإمام زيد بن علي حد تعبیر الشيخ محمد أبو زهرة ، كان في مقدمة أئمة أهل البيت الذين تصدروا الجهاد والاجتهاد ، " فهو عالم بالقراءات ، وكل علوم القرآن من تفسير ، وعالم بالناسخ والمنسوخ .. حتى إنه ليروى أن أبا حنيفة تتلمذ له سنتين ، ولقد جاء في الروض النضير عن أبي حنيفة أنه قال : " شاهدت زيد بن علي فما رأيت في زمانه أفقه منه ، ولا أعلم ، ولا أسرع جواباً ، ولا أبين قولاً ، لقد كان منقطع النظير " . (٤٩)

ومن الضروري في هذا المجال أن نذكر ما اتفق عليه المؤرخون بالنسبة للإمام زيد أنه رغم ذمة التقليد ، فهو " لا يشترط أن يكون المجتهد عالماً علم إحاطة بكل الأحكام القرآنية والسنة " ، والسبب في ذلك هو أنه يجوز عند الزيدية تجزئة الاجتهاد فيمن يأنس في نفسه الاجتهاد شريطة إمامه إمام إحاطة بالكتاب والسنة والإجماع ومواقع الخلاف بين علماء السلف الصالح " . فضلاً عن إمام المجتهد بأوجه القياس وطرائقه ليس فحسب ، بل وضوابطه ، أي العلم بالأصول من النصوص حتى يتمكن من استنباط الأحكام الشرعية الصحيحة . وهكذا يمكننا أن نستخلص بعض الحقائق العلمية المتعلقة بمراتب الاجتهاد عند الزيدية ، وهي على وجه التقريب أربع :

١- المجتهدون المستقلون ، وهم يسمون المجتهدون في الأصول الشرعية ، وهؤلاء يكونون مستوفين الشروط السابقة كلها ، وهؤلاء يستخرجون الأحكام من الكتاب والسنة ، وأوجه الرأي المختلفة .

(٤٨) أحمد حسين شرف الدين : تاريخ الفكر الإسلامي في اليمن ، ص ١١٥ .

(٤٩) محمد أبو زهرة : الإمام زيد ، حياته وعصره ، آراؤه وفقهه ، ص ٧٠ .

٢- المجتهدون المنتسبون ، وهؤلاء يجتهدون في الفروع ، فيستخرجون أحكامها من الأصول ، وقد يخالفون أئمتهم في الفروع ، ولكنهم يلتزمون المناهج التي رسمها أئمة المذهب .

٣- المجتهدون المخرجون ، وهؤلاء ينحصر اجتهادهم في استخلاص العلل الفقهية التي بنى عليها الأئمة أقيستهم ومناهجهم الفقهية ، واعتبارها قواعد المذهب الذي تطبق على الأحكام وتتعرف في ضوئها أحكام الجزئيات ، وبذلك يحررون كليات المذهب .

٤- المجتهدون المرجحون ، ومن عملهم تنسيق الآراء المختلفة في المذهب ، وبيان أدلتها والمراجعة بينها ، ثم تعرف مراتب الرواية ، وترجح رواية على رواية من بينها ، ودون كل هذا في كتب المذاهب ، وهؤلاء هم في مرتبة بين المقلدين والمجتهدين ، واجتهادهم في دائرة الترجيح ، لا في الإنشاء .

لقد اشتهر التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة والجماعة بعلو الهمة والانفتاح على الغير دون تعصب مذهبي . ومما يلاحظ أن معظم فقهاء الزيدية لم يكونوا يخالفون مذهب أهل السنة كثيراً ، فالمسائل التي خالف فيها زيدية الجبال شافعية النجود الوسطى وسهل تهامة تكاد تكون سطحية فيما يتعلق بقرشية الخلافة . وقد نشأ عن هذا الخلاف - تقليد الأئمة بالنسبة للزيدية كان أمراً مستحباً ، ومع ذلك فإن كتب الفقه تضمنت طائفة من الآراء حول الاجتهاد والتقليد ، ورأى فريق منهم أن التقليد يصل بصاحبه إلى مرتبة الكفر.<sup>(٥٠)</sup> ففي لقاء علمي بين قاضي القضاة الشافعية بالحرم الشريف محمد بن عبد الله ابن أبي ظهيرة ومحمد بن إبراهيم الوزير ، أسدى القاضي للشريف نصيحة ، هذا نصها : " أيها الشريف لو أنك تمت كمالك بتقليد الإمام محمد بن إدريس [ الشافعي ] ، فقال له : سبحان الله أيها القاضي ، إنه لو كان يجوز لي التقليد لم أعدل عن تقليد جدي الهادي والقاسم إذ هما أولى بالتقليد من غيرهما " .<sup>(٥١)</sup>

(٥٠) إسماعيل الأكوخ : الزيدية نشأتها ومعتقداتها ، ص ٦٣ .

(٥١) انظر ترجمة ابن الوزير في تراجم الشوكاني الموسومة : البدر الطالع ، سبق ذكره ، ج ٢ ، ص ٩٠ ، نقلاً

عن رزق الحجر : ابن الوزير اليمني ومنهجه الكلامي ، ص ٣٢-٣٣ .

وهذا ما حدى بواحد من أعلام الزيدية المجتهدين ألا وهو القاضي محمد بن علي الشوكاني إلى تأليف كتاب ( القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد ) ، الذي شن فيه هجوماً كاسحاً على بعض علماء المؤسسة الإمامية الجامدين في عصره ، فند فيه أقوال الأئمة الأربعة في النهي عن تقليدهم ، فضلاً عن إيراد أقوال الأئمة المتبوعين من أهل البيت الذين اعتبروا القول بانسداد باب الاجتهاد بدعة شنيعة . وليس في أيدينا أن نقبل أو نرفض القول أن باب الاجتهاد قد انسد فعلاً في عصر شيخ الإسلام . فالملاحظات العامة التي أوردتها في سياق كلامه توصلنا في النهاية إلى واحد من أمرين : إما أن يكون قد افترض هذا القول في ذهنه انطلاقاً من مؤثرات سنية أملت عليها تأثره الشديد بمذهب الإمام ابن تيمية ، فألف كتاب ( نيل الأوطار ) شارحاً فيه كتاب ابن تيمية ( منتقى الأخبار ) ، حيث عرض فيه الأحاديث النبوية الشريفة ، مجتهداً في فهمها ، وفي استنباط الأحكام الشرعية منها ، ولو خالف في هذا الاتجاه أئمة المذاهب الأربعة . فضلاً عن مخالفته الأئمة الأعلام في المذهب الزيدي .

وإذا صح نسبة ما أورده الشوكاني في ( القول المفيد ) إلى أن من " قدم أقوال أهل المذاهب على النص هو المخالف لله ولرسوله ولإمام مذهبه ولغيره من سائر علماء الإسلام " (٥٢) ، فإن الأمر غاية في الخطورة ، لاسيما بعد أن أثار بعض علماء الزيدية المتأخرين مزيداً من الشك على أن باب الاجتهاد قد انسد في بلاد اليمن . ولقد لاحظ الشوكاني بحكم موقعه الثقافي والسياسي وهو يحتل كرسي القضاء الأكبر ومشخة الإسلام في ذلك العهد أن هذه المسألة تستحق الاهتمام الشديد من قبل العلماء وأولي الأمر . فلو ثبت علمياً مثل هذا القول بأن أكابر علماء الزيدية المتأخرين قد مالوا إلى تقليد أئمتهم ، فما بال الشوكاني الذي قلد من قلد من أئمة السلف الصالح كالإمام ابن تيمية والشيخ الحافظ ابن حجر العسقلاني وأبي بكر السيوطي وغيرهم! وليس بإمكاننا أن نفترض أن الشوكاني اقترح على نفسه تطوير مباحث أدلة الاجتهاد والتقليد ، استرجاعاً

منه للسعادة القصوى التي يستشعرها من بين سطور الكتاب وفصوله العشرة التي بوبست على صيغة سؤال وإجابة .

وحسبنا من أجل الإجابة على هذا السؤال الاستئناس برأي واحد من رواد حركة الإصلاح والتجديد في اليمن ، ألا وهو صالح بن مهدي المقبل ، صاحب مصنف ( العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشائخ ) ، الذي قدم فيه عرضاً فكرياً نقدياً للمذهب الزيدي المهادوي . حيث دفعه الجدل الفقهي والكلامي المحتدم في عصره إلى الخوض في هذه المسألة العويصة - الاجتهاد والتقليد - مسجلاً احتجاجه الشديد على المحيط الثقافي الذي عايشه في يمن الدولة القاسمية ، وبوجه خاص في محيط مدينة صنعاء المغرقة في تشيعها ، بالقول : " ولقد عرفت هذا من نفسي منذ أن سمعت بالخلاف وأول ما طلبت في بلدي سمعت في أول ((الأزهار)) من فقه الزيدية ، قوله : التقليد في المسائل الفرعية جائز ، فقلت للشيخ : فهل التقليد جائز في أن التقليد جائز ، فقل من فهم ذلك . " ويضيف معلقاً : " ثم لما لم أجد شفاء عظم ذلك عليّ ، وقلت : ما الثمرة في تفويت العمر فيما لا أعلم أنه جائز ، أو ليس بجائز ! ثم لما ذكروا هل كل مجتهد مصيب ، أو ليس بمصيب ، زادني ذلك بلاء وصرت لغباوي أستهدي عمياناً هناك .. " (٥٣)

واضح من قول المقبل أن باب الاجتهاد كاد أن ينسد في عصره مع استفحال التقليد والتشيع المذهبي ، وبالتالي تراجع العلماء عن الاشتغال بعلوم الاجتهاد . وفي عباراته تجلّى التراجع حين أستقر العلم والعلماء على منهج التكرار والترديد لما خلفه الأولون ، بإضافة شرح أو حاشية لكتاب . وفي ذلك يقول : " ومن مفاصد الخلاف سد باب التفقه ومعرفة الكتاب والسنة ، حتى صار المشوف لذلك متفقاً على جنونه وخذلانه عندهم ، ويصرحون أن الاجتهاد قد استحال منذ زمان ، وإنما دس لهم الشيطان ذلك ، لأنه لو بقي الباب مفتوحاً لوقع لتأخري المجتهدين أن يوافقوا هذا في مسألة وذاك في أخرى ، ويصير لبعضهم أتباع ، فينتقض عليهم استقرار المذاهب ، ويختلط الأمر حتى يعود كما

كان في وقت الصحابة رضي الله عنهم .. ويقولون : هذا ينقم على الأئمة وخالفهم ، يرى نفسه خيراً منهم ، وأقل أحواله معهم أن يسقط جاهه عندهم ويحرموه هذه الأرزاق . وإن كان له ضد منافس قد يسعى به إلى الدولة ويقضون فيه على حسب ما يقضي الهوى في القضية . " (٥٤)

ومن خلال هذا العرض السريع لمفهوم الاجتهاد والتجديد في الدين ، يتضح لنا أن التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة ، كان يرفض مقولة " انسداد باب الاجتهاد " ، باعتبارها بدعة ترقى إلى مستوى الكفر بمقدرة العقل على التفكير الحر السليم المتحرر من قيود التقليد والجمود المذهبي . ويميل أنصار هذا التيار إلى الأخذ بزمام المبادرة إلى إبراز الدور الطليعي المنهجي للرواد الأوائل من علماء المسلمين ، الذين ساهموا في خلق مناخ فكري مدفوعين بالرغبة الصادقة في تحصيل العلم والسعي إليه امتثالاً لما أمر به القرآن الحكيم والسنة النبوية . وقد علقوا أهمية كبرى على فقه السنة ، واعتبروا الدليل النظري لطلبة العلم الذين ينبغي لهم التقيد الحرفي بأركان الاجتهاد المبني على الكتاب ، والسنة ، والإجماع الصحيح المتعارف عليه عند فقهاء الجمهور ، بمعزل عن إجماع أئمة آل البيت .

لم يخرج مصطلح الاجتهاد عن مفهوم التجديد في الدين في الفكر السياسي الإسلامي الحديث من عدم ، فقد كان للفقهاء المنظرين وجهة نظر خاصة بهم حول أسباب تردّي حاضر المسلمين وانقطاعهم عن ماضيهم التليد - الحضارة الإسلامية . فالكبوة التي احاطت بالعرب المسلمين مشرقاً ومغرباً في العصر الحديث ، تعود بالدرجة الأولى إلى تلك الحقبة العباسية الغابرة ، عندما تحالف الفقهاء مع السلطان في محاولة منهم لقفل باب الاجتهاد ، خشية أن تؤدي المباحث الكلامية إلى حدوث فتنة لا تحمد عقباه . وكان ذلك ، على حد قول المستشرق جوزيف شاخت " بداية فترة طويلة من التحجر العقائدي أو ما يقاربه ، استمرت حتى القرن الحاضر .. وكان لهذا الخوف ما يبرره في

وقت كان فيه الإسلام السني في حالة من الخطر الذي يتهده من قبل الحركة الشيعية المتطرفة للإسماعيليين ودعايتهم السرية . " (٥٥)

قدم علماء اليمن المحددون مساهمة فكرية ملحوظة في حقل الإمامة والسياسة ، فكانت أعمالهم الفقهية والكلامية تمثل منعطفاً حاداً لا سابق له في التعاطي مع هذه المسألة بالذات التي لا تقبل الجدل والمناقشة . فالمصنفات العلمية لابن الوزير (العواصم والقواسم في الذب عن سنة أبي القاسم ) ، والجلال ( ضوء النهار ) ، والمقبلي ( العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ ) ، يتردد صداها إلى مسامعنا بقوة في كتاب الشوكان (السيل الجرار ) . هل يفهم من ذلك أن ثمة تجانس موضوعي في مباحثها ، سواء أكانت فقهية زيدية متفتحة على أهل السنة والجماعة ، أو كلامية مطابقة لمقالات المعتزلة في أصول الدين ؟ ومن يطالع ( المنار ) للمقبلي ، و ( السيل الجرار ) للشوكان ، سيقع مسمعه على صدى تلك الخلافات الاجتهادية ، التي وظفت حديثاً لإذكاء الفوضى السياسية وإثارة العصبية الدفينة ، بل والفرقة المذهبية ، بدلاً من التقريب والتجسير . (٥٦)

إن المناقشات المستفيضة في الإمامة والسياسة من جهة ، وأصول الدين الخمسة لدى معتزلة اليمن من جهة أخرى ، شكلت انتصاراً ملحوظاً للتيار الزيدي المتفتح على أهل السنة على النظرية الهادوية في الإمامة وموضوعاتها المدرجة في جدول مذهب العترة ، وقوامها : الخروج والدعوة والاحتساب والنص الخفي . (٥٧) ناهيك عن الشروط المقيدة والملزمة لكل داعٍ أو محتسب يأنس في نفسه الأهلية والكفاءة لشغل منصب الإمامة ( الرئاسة ) ، فقد وضع الإمام الهادي يحيى بن الحسين أربعة عشر شرطاً لمن أراد الخروج والدعوة لنفسه ليصبح خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم . وتأتي في مقدمتها

(٥٥) جوزيف شاخنت وآخرون : تراث الإسلام ، ص ٢٥-٢٦ .

(٥٦) شرف الدين : تاريخ الفكر الإسلامي ، سبق ذكره ، ص ٢١٤ .

(٥٧) عارف : الصلة بين الزيدية والمعتزلة ، سبق ذكره ، ص ٣٢١ .

الذكورة والعدالة والشجاعة والكفاءة والقرشية والاجتهاد .<sup>(٥٨)</sup> وهذا الاشتراط - شرطية البطينين - لدى زيدية اليمن وثيق الصلة بمفهوم السمع والطاعة للإمام في المكره والمنشط .

جرى تأطير نظرية الخلافة والإمامة العظمى في معظم الموسوعات الفقهية والتاريخية ، كما هو الحال في كتاب الأحكام السلطانية للماوردي ومقدمة ابن خلدون وابن تيمية في السياسة الشرعية . ومما زاد في تأصيل هذا الاعتقاد في العصر الحديث ، مقالة الشوكاني العقد الثمين في إثبات وصاية أمير المؤمنين ، التي يشدد القول فيها على شرطية البطينين دون سائر قريش .<sup>(٥٩)</sup> وبعد انتصار المدرسة الإمامية ودخول الفقهاء المعترك السياسي تغيرت المواقف حول أحقية آل البيت بالخلافة ، وإن كان يقتضي الأمر في كثير من الأحيان اقتران الإمامة بالطلب والفضل لا بالوراثة . فلا تكتمل البيعة إلا لمن خرج داعياً إلى نفسه بهذا الدور العظيم ، ولا تكتمل البيعة إلا بتوافرها وذلك من أجل إعلاء كلمة الحق وإنصاف المظلوم أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والبغي والعدوان وقمع أهل الفسق والبدعة ، وهنا يتجلى دور شيخ الإسلام الشوكاني، الذي تقمص دور الإمام والمحتسب في آن واحد ، حينما عجز الإمام المنصور علي والمتوكل أحمد دفع الخطر السعودي المائل في قهامة اليمن وسراهما . فبالرغم من أنه كان معجباً بمذهب ابن عبد الوهاب : " إلا أنه كان يعارض بشدة شيئين المذهب الوهابي كحاكم لأنه لا يؤمن بمذهب يفرض بحمد السيف ، وأي مذهب لا تدافع الأدلة والحجة عنه يجب أن يموت كما مات غيره . " (٦٠)

وكان الاعتقاد السائد أيضاً أن باب الاجتهاد قد انسد منذ غابر الزمان ، قد ساهم في سطوة الفقهاء الجامدين وعدم التصدي للحاكم الجائر . وأضحت ظاهرة التقليد

(٥٨) غليس : التجديد في فكر الإمامة عند الزيدية ، سبق ذكره ، ص ١٠٥ .

(٥٩) المصدر نفسه ، ص ١٢٧ .

(٦٠) محمود : ذكريات الشوكاني ، سبق ذكره ، ص ٢٤ .



ملازمة لظاهرة غربة الدين ، طبقاً لما جاء في الأثر . قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم : " بدأ الإسلام غريباً ، وسيعود - كما بدأ - غريباً ، فطوبى للغرباء " . (٦١)

يبحث المفكر العربي زكي نجيب محمود في هذه المسألة المزدوجة غربة الروح بين أهلها . وقد اختار لهذا الفرض أنموذج الفقيه الموسوعي المغترب ، ممثلاً بشخص أبي العلاء المعري ، الذي يصف أهل عصره بشيء من السخرية والحدة ، بقوله : " وبنو آدم بلا عقول ، وهذا أمر يلقنه صغير عن كبير... وإذا اجتهد نكب عن التقليد ، فما يظفر بغير التبليد ، وإذا المعقول جعل هادياً ، نقع برية صادياً ، ولكن أين من يصبر على أحكام العقل " . (٦٢)

في حين يذهب أبو حيان التوحيدي الفقيه والفيلسوف إلى أبعد من ذلك ، وعباراته تنضح بالغصة والمرارة والتي يتحدث فيها بضمير المتكلم عن معاناته في مقدمة كتابه ( الإشارات الإلهية ) . يقول التوحيدي : " أما حالي فسيئة كيفما قلبتها ، لأن الدنيا لم تؤتني لأكون من الخائضين فيها ، والآخرة لم تغلب عليّ فأكون من العاملين لها ... فإلى متى نعبد الصنم بعد الصنم ، كأننا حُمُرُ أو نَعَم [الجمع أنعام] ؟ إلى متى نقول بأفواهنا ما ليس في قلوبنا ؟ إلى متى ندّعي الصدق ، والكذب شعارنا ودثارنا ؟ إلى متى نستظل بشجرة تقلص عنا ظلّها ؟ إلى متى نبتلع السموم ونحن نظن أن الشفاء فيها ؟ " (٦٣)

كانت علوم الاجتهاد تشهد انحساراً في كافة حواضر العالم الإسلامي ، قبيل سقوط الخلافة العباسية ماثلة للعيان ، وكتب التاريخ سجلت لنا محنة الفقهاء في عهد الخليفة المأمون الممالي لتيار الاعتزال ، وكلنا يعرف محنة الفقيه أحمد بن حنبل في مسألة خلق

(٦١) رواه مسلم في كتاب الإيمان ، ج ١ ، ص ٦٥ ورواه ابن ماجة في سننه ، ص ٣٦ رقم الحديث : ٣٩٨٦ ، نقلاً عن سلمان بن فهد العودة : الغرباء الأولون أسباب غربتهم ومظاهرها ، ج ١ ، ص ٢٧-٢٨ .

(٦٢) زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ، ص ٢٩ .

(٦٣) المصدر نفسه ، ص ٩٩ .

القرآن والعنت التي تعرض له على يد المتكلمين الذي جعل من العقل المبدأ الأساسي في التفكير عوضاً عن الإيمان المطلق بالذات والصفات ( التوحيد ) من جهة ، ومبدأ حرية الاختيار والفعل بالنسبة للمخلوق من جهة ثانية . لقد تولد عن هذين التيارين - الجبر والاختيار - أزمة فكرية حادة بين الفقهاء والمتكلمون عرفت بمسألة خلق القرآن . وكان الخليفة المأمون يحمل الناس على اتباع مذهبه القائل بخلق القرآن " قدم أزي لم يخلقه الله ويخترعه " .<sup>(٦٤)</sup> وهذا قول لم يوافقه عليه أهل الحديث من الفقهاء ، وعلى رأسهم الإمام ابن حنبل الذي امتنع عن القول بخلق القرآن ، فتعرض إلى الجلد بالسوط والحبس . ولكنه ظل متمسكاً برأيه منتصراً لكتاب الله وسنة رسوله غير آبه برأي الخليفة وحاشيته ، فاضطر المأمون إلى إطلاق سراحه ، " بعد أن اجتمع الناس وضجوا حتى خاف السلطان " .<sup>(٦٥)</sup>

ومع أن المناخ العام لهذا الانحسار لعلوم النقل في بداية عهد الدولة الزيدية الثانية في اليمن، تحديداً في عهد الإمامين أحمد بن سليمان وعبد الله بن حمزة ، حيث بلغ الصراع ذروته بين فرقتي المخترعة والمطرفية ، لولا التدخل الخارجي بفعل الحملة الأيوبية ، التي أدت إلى همود صوث الإمامة الزيدية . " وقد ظلت اليمن من سنة ٥٦٦هـ — إلى سنة ٥٩٣هـ لا تسمع فيها للإمامة الزيدية إلا أصوات بيعتها المطالبون بالوراثية وهم لا يملكون الحظ الوافر من العلم، ولا يستندون إلا إلى أنسابهم.. وهكذا هانت «الإمامة» ونفر منها حتى القادرين على القيام بأعبائها ، إما خوفاً من إثارة فتنة ، أو تورعاً وزهداً " .<sup>(٦٦)</sup> وكانت حصيلة ذلك التقدم الذي أحرزه التيار القحطاني على يد الفقيه نشوان الحميري قد مهد الطريق لصعود القاضي محمد الشوكاني في عهد الدولة الزيدية

(٦٤) حول مسألة خلق القرآن وتاريخها السياسي ونتائجها الوخيمة على المعتزلة ، انظر مناقشة أحمد أمين في الجزء الثالث من ضحى الإسلام ، ص ١٦١ وما تليها .

(٦٥) المصدر نفسه .

(٦٦) الشامي : تاريخ اليمن الفكري ، ج ٣ ، ص ٣٦ .

الثالثة (القاسمية) إلى سدة الحكم ، بعد تبوئه مشيخة الإسلام ، ليصبح في وقت لاحق الوزير الأول لثلاثة أئمة ( المنصور علي والمتوكل أحمد والمهدي عبد الله ) . إلا أن مفردات دعوة الشوكان - فقه الفقيه - واجهت معارضة شديدة من قبل التيار العدناني الذي طرح بقوة مبدأ تثبيت الإمامة في آل البيت .

هذا بالنسبة لمشروع قرشية الخلافة وحصرها في السبطين والتي كانت مدرجة في برنامج الدعوة الشوكانية ، أما بالنسبة لمقالاته الأخرى « العقد الثمين في إثبات وصاية أمير المؤمنين » ، فهي لا تسمح بأي حال من الأحوال أن يكون الفقيه المحتسب على رأس السلطة طبقاً للعقيدة الزيدية . ولكن بإمكانه أن يكون جزءاً منها طبقاً لمبدأ الحسبة ، إلا أنه يبقى مراعيًا لقواعد اللعبة السياسية، تمشياً مع قانون الشرع، وليس العرف. وعليه، فقد كان الاجتهاد في هذه المسألة - الإمامة - مقيداً بمذهب العترة ، الذي ينكر تعميم مبدأ الخلافة في سائر بطون قریش .

لقد أثارت التيارات الفكرية الوافدة على المجتمع الإسلامي قلق الفقهاء والمشرعين ، كما أثارت أيضاً قلق الخلفاء والسلطين الحريصون على عروشهم من السقوط . وكان العمل بمبدأ مقولة انسداد باب الاجتهاد نائمة فأيقظتها مدافع الحملة الفرنسية على مصر وبلاد الشام في العصر الحديث . وكانت مدرسة الإصلاح اليمنية قبيل ظهور حركة الجامعة الإسلامية بقرون عديدة قد تطرقت إلى خطورة هذه المسألة ، ولكنها لم تجد أذنًا صاغية لها ، فكثرت الخلط والخبط فيها حتى عهد قريب ، تحديداً عهد مجلة الحكمة (١٣٥٧-١٣٦٠هـ / ١٩٣٨-١٩٤١م) ، التي حفزت الهمم والأفكار لإحياء مشروع سياسي " الوحدة الإسلامية " ، التي كانت في حكم المسكوت عنه. وإذا كانت هناك من قيمة لمساجلات أحمد عبد الوهاب الوريث (ت ١٣٥٩هـ / ١٩٤٠م) في هذا السياق ، فقد نجح هذا العالم في وصل العلاقة بين الماضي والحاضر في مقالاته السياسية ، التي ذبحت

بها أعداد المجلة تحت عنوان : في سبيل إصلاح ماضي المسلمين وحاضرهم نخضة الإسلام الحاضرة . (٦٧)

مثلاً شدد انتباهنا مقالات المقبل والشوكاني المنددة بالجمود المذهبي والتقليد ، لفتت أنظارنا أبحاث الوريث ، الآخذة بموضوعات الجامعة الإسلامية المثارة في مجلة ( العروة الوثقى ) ، التي يتردد صداها في مجلة ( الحكمة اليمنية ) ، دونما ذكر أو إشارة إلى أصحاب الفضل أو السبق في ذلك ، تحديداً السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده . في كل حال عادت أفكار ومبادئ الجامعة الإسلامية إلى الانتشار في أوساط النخبة العلمية في اليمن والتي عرفت بانفتاحها على العصر ، لتمارس سلطتها المعرفية مجدداً في مسألة من جملة المسائل ( الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ) أضحت مثار جدل ، منذ رحيل شيخ الإسلام الشوكاني عن عالمنا قبل قرنين من الزمان . (٦٨) لا شك أن تلك الفترة القاسمية بمختلف مراحل عهودها المشرقة والمظلمة تبقى بحاجة إلى مزيد من الدرس والتحقيق في تاريخها الفكري ، بل والسياسي ، بمعزل عن منهج الحوليات التاريخية المتبع في معظم الأبحاث والدراسات الأكاديمية . وكانت رسالة الحسن الجلال : براءة الذمة في نصيحة الأئمة ، بحق وتحقيق أفضل تنظير زيدي ناقد للمؤسسة الإمامية الحاكمة في عهد الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم ، قد فتحت الباب على مصراعيه لمن أراد أن يتفقه في الدين في عصر أضحى فيه العقل أسير النقل .

---

(٦٧) نجيل القارئ لدراسة سيد مصطفى سالم : مجلة الحكمة اليمنية ١٩٣٨-١٩٤١ وحركة الإصلاح في اليمن . مطبعة الجبلاوي ، القاهرة ، ١٩٧٦ ، انظر الملحق الخاص بمقالات حلقة الحكمة التي قام بجمعها القاضي علي بن أحمد أبو الرجال في الدراسة ذاتها ، ص ٢٠١ وما تليها .

(٦٨) انظر مقالة محمد محمود الزبيري الموسومة : الإمامة وخطرها على وحدة اليمن ، ص ٢٢ .



## الفصل الأول

### فتوى الإمام المتوكل إسماعيل بن القاسم المتعلقة بأرض اليمن الأسفل والمشرق

مصدر الخلاف وتدايحاته :

تكشف لنا نصوص الفتاوى الشرعية الصادرة في عهد الدولة القاسمية مظاهر الصراع السياسي والثقافي في إطار المذهب الزيدي ، عن جملة من المفارقات النظرية وثيقة الصلة بالسلطات الثلاث - التشريعية والقضائية والتنفيذية . فالفتاوى الرسمية ، أي المراسيم القانونية الصادرة عن علماء السلطة ، والفتاوى المضادة ذات الصفة شبه الرسمية الصادرة عن علماء المعارضة ، كانت تعكس بطبيعة الحال وضعية معرفية متناقضة ، تتجاوزها أطراف مرجعية في داخل أوساط المؤسسة الإمامية ، التي غالباً ما تعددت اجتهداتها الفقهية في أكثر من مسألة. <sup>(١)</sup> ولكل من هذه الفتاوى خطوط دفاعية حصينة ، يصعب تجاوزها ، علماً بأن أي محاولة لاختراق هذه الحواجز المرجعية ، لاسيما تلك الفتاوى الصادرة عن إمام العصر أو شيخ الإسلام ، يكون الحكم على صاحبها بالتهميش في أحسن الأحوال ؛ وبالتالي يطويه الزمان فيصبح نسياً منسياً. <sup>(٢)</sup>

(١) أحمد عبد الرحمن المعلمي : الشريعة المتوكلية أو القضاء في اليمن ، مجلة الإكليل - صنعاء ، العدد (٥) ، سبتمبر ١٩٨١ م - ذو القعدة ١٤٠١ هـ ، ص ٨٥ .

(٢) نذكر هنا حالة محمد بن صالح السماوي ( ت ١٢٤١ هـ / ١٨٢٥ م ) ، الذي عارض فتوى شرعية صادرة عن المقام الشريف بصنعاء ، تقضي بإعدام رجل مسلم أقدم على طعن أحد البحارة الأجانب من أهل الكتاب ، عندما كان يهم بالاعتداء على عرض امرأة مسلمة في السوق العام بمدينة المخا . ولما كانت هذه الفتوى صادرة عن شيخ الإسلام محمد بن علي الشوكاني ومصدقاً عليها من قبل الإمام المهدي عبد الله ، استدعى القاضي السماوي المكثي - ( ابن حريوة ) ، إلى صنعاء حيث أودع السجن ، وبعدها بأيام قليلة تعرض لعقوبة التعزير ؛ ومن ثم صدر في حقه تهمة الزندقة والخروج عن مذهب أهل البيت ، علماً بأنه - القاضي المذكور - كان من أشد العلماء تشدداً في دينه وتمسكاً بتلايب مذهب العترة . نحيل القارئ للمصادر التالية : الشوكاني : البدر الطالع ، سبق ذكره ، ج ١ ، ص ١٣٩ ، وأحمد بن محمد الشامي : نفحات ولفحات من اليمن ، ص ٤٠٤ ، وانظر أيضاً مقدمة كتاب محمد بن صالح السماوي : الغظمم الزخار ، سبق ذكره ، ج ١ ، ص ٣٣ . ومحمد بن محمد زبارة : نيل الوطر من تراجم رجال اليمن في القرن الثالث عشر ، ص ٢٧٤ - ٢٧٩ .

ومن المعلوم أن القائمين بأمر الدولة من فقهاء وسلاطين حرصوا على إصدار الفتاوى على وتيرة واحدة ، لتصبح قوانين يعمل بها بطريقة تلقائية دون الحاجة إلى قسوة خارجية تفرضها على الناس . وكان الفقه - فقه المقاصد - يشكل المدخل النظري لهذه الأحكام وثيقة الصلة بنظام الزكاة المفروض على الأرض الواقعة تحت سيطرة الدولة ، الأمر الذي فتح المجال لتعدد وجهات النظر بين سائر المذاهب الإسلامية ، وما ينجم عن تلك الاجتهادات من خلافات شكلية في الفروع .<sup>(٣)</sup> وهذا عين ما حصل في اليمن الإسلامي والحديث ، حيث أخضعت الفتاوى لاعتبارات سياسية واجتماعية واقتصادية .

وعلى كل حال ، فإن هذه المسألة - زكاة الأرض - تجرنا للحديث عن موقف العلماء المجتهدين من الأئمة الحكام ، وهو موضوع بحثنا في هذا الفصل حول ظروف ملابسات الفتوى الصادرة عن إمام العصر المتوكل إسماعيل بن القاسم بن محمد (ت ١٠٨٧هـ / ١٦٧٦م) ، التي افضت حيثياتها إلى تحويل معظم أراضي اليمن - تحديداً بلاد اليمن الأسفل (يافع) والمشرق (حضر موت) ، من " أرض عشرية " إلى " أرض خراجية " . هذه المسألة كانت موضع خلاف عميق ليس بين الفقهاء والأئمة فحسب ، بل بين المؤرخين أنفسهم ، الذين يقدمون لنا معلومات متضاربة . ففي حين يذكر يحيى بن الحسين بن القاسم المؤرخ الرسمي للدولة القاسمية أن أرض اليمن قاطبة كانت من الناحية النظرية أرضاً عشرية ؛<sup>(٤)</sup> يذهب المطهر بن محمد الجرهمزي إلى القول بأن " عرض الرأي من حيث المبدأ أي شيء يفرضه الإمام على الناس من أجل المصلحة العامة هو قانوني " .<sup>(٥)</sup>

(٣) انظر أحمد حسين شرف الدين : تاريخ الفكر الإسلامي في اليمن ، ص ٤٣ .

(٤) يحيى بن الحسين بن القاسم : غاية الأمان في أخبار القطر اليماني ( تحقيق أمة الغفور عبد الرحمن الأمير ) ، ج ١ ، ص ٤٩ .

(٥) المطهر بن محمد الجرهمزي : تحفة الأسماع والأبصار ، مخطوط رقم ٧٣ ( ترخ ) ، ورقة ٢٥٣ ب ، نقلاً عن سلوى سعد الغالي: الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم ودوره في توحيد اليمن، ص ١٦٥ .

إن العمل على نشر المذهب وتعميمه على سائر اليمن الأسفل والمشرق كان يصعب في خدمة السلطة القاسمية في محاولتها احتواء الوجهاء والأعيان ( آل الرصاص وآل هرهرة وآل كثير) وجعلهم ألعوبة بيدها لتمرير مشاريعها الخاصة على حساب الأمة .<sup>(٦)</sup> تقدم لنا صاحبة سيرة الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم ملاحظات عامة ، استقتها من مصادر مختلفة ، تشير إلى " أن الإمام إسماعيل حكم بتحويل أراضي اليمن من عشرية إلى خراجية . والحجة التي استند عليها في حكمه هي أن العثمانيين الذين سيطروا على اليمن ( ٩٤٥ - ١٠٤٥ هـ / ١٥٣٨ - ١٦٣٥ م ) كانوا في نظره "كفار تأويل" ؛ وبما أن الزيديين استطاعوا إجبارهم على الجلاء أي انتزعوا اليمن منهم عنوة ، فإنه بالتالي يحق لهم.. أن يعتبروا أرض اليمن خراجية . " <sup>(٧)</sup> وكان النقاش حينذاك قد احتدم بين العلماء ، الذين أدلوا بدلوهم حول هذه المسألة العويصة .

ومما يدل على تفرد بعض فقهاء الزيدية بدور فعال في الحياة السياسية ، في تلك الحقبة ، في عهد المتوكل إسماعيل بن القاسم فتوى الجلال في وجه محاولات المؤسسة الإمامية تمرير فتاوى جائرة في حق سكان تلك الجهات الذين كانوا يدينون بالولاء للسلطان العثماني وكان أول اختبار لفعالية علماء المعارضة يتمثل في الموقف الشجاع للحسن الجلال الذي وقف في مواجهة فقهاء السلطان ( يحيى بن أحمد الشرفي وصالح بن أحمد أبي الرجال ) وغيرهم ممن زينوا للإمام المتوكل شرعية فتواه الجائرة في حق أهل يافع وحضرموت .<sup>(٨)</sup> وتجدر الإشارة هنا إلى أن علماء اليمن الأحرار ، الذين دعتهم السلطة القاسمية إلى التعاون معها ، نخص بالذكر منهم هنا مأمور نظارة الأوقاف في صنعاء القاضي عبد العزيز الضماوي ، الذي كان في مقدمة علماء اليمن الأحرار، الذين اعترضوا على الفتوى ، ولم يتعاونوا مع إمام العصر إلا على البر والتقوى لمنعه من استغلال الدين لمصالح خاصة لا تخدم الأمة .

(٦) محمود علي السالمي : محاولات توحيد اليمن بعد خروج العثمانيين ، ص ٢٦٤-٢٦٥ .

(٧) الغالي : الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم ، سبق ذكره ، ص ١٦٥ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ٣١٩ .



## فساد الزمان وإشكالية الأمر بالمعروف :

يقدم لنا الحسن بن أحمد الجلال ( ت ١٠٨٤هـ / ١٦٧٣م ) ، في رسالته ( براءة الذمة في نصيحة الأئمة ) <sup>(٩)</sup> ، شهادة تاريخية لحمل هذه الخلافات العميقة داخل المذهب الزيدي في ضوء عملية التوحيد السياسي للتراب اليمني في منتصف القرن السابع عشر ؛ وما صاحب هذه التجربة من تجاوزات أخلاقية صارخة لنصوص الشريعة الإسلامية. فالموقف المعارض للفتوى الصادرة باسم الإمام إسماعيل بن القاسم، كما جسدها رسالة الجلال تشكل مساهمة فكرية جيدة في تناول تلك المسألة من وجهة نظر الشرع ، وفي إنتاج رؤية قانونية حول النظام السياسي وصلاحيات الأئمة الحكام . وهي مساهمة تبدو أكثر واقعية بالنظر إلى سياقها السياسي المتولد عن زخم المقاومة المسلحة ضد الحكم العثماني العسكري الغاشم ، وقادت اليمن إلى الاستقلال عام ١٦٣٥م/ ١٠٤٥هـ . <sup>(١٠)</sup> ويتضح هذا الموقف المعارض في قوله: هل يجوز تحويل أرض اليمن الأسفل ( يافع ) ، والمشرق ( حضرموت ) ، من " أرض عشرية " إلى " أرض خراجية " ، وأهلها مسلمون؟ <sup>(١١)</sup>

فالجلال الذي استشكل في رسالته على الفتاوى الرسمية لا يعني بأي حال من الأحوال أنه كان يعارض تجربة الوحدة، وإنما كان يعترض بقوة على مسلكية إمام العصر

(٩) تشغل فتوى الجلال (براءة الذمة في نصيحة الأئمة) حوالي ٢٥ صفحة، مشحونة بالخواشي في جوانبها ، عدا صفحة الغلاف . وقياس الورقة ( ١٤ سم × ٢٠ سم ) ، وبمعدل - ١٧ - سطراً فيها . أما عن عدد الكلمات في السطر الواحد فتتراوح بين ( ١٠ و ١٢ ) كلمة . والمخطوط منسوخ بخط جيد كتب بالخير الأسود ، علماً بأن ناسخه كما يبدو من جناح الغلاف الأخير في النسخة المتوفرة لدينا ، هو محمد بن إسماعيل الأمير ، الذي فرغ بدوره من نسخها في شهر صفر سنة ١١٣٨هـ / ١٧٢٥م ؛ وقد ذيلها بهذه العبارة " كتبه لنفسه الفقير محمد بن إسماعيل الأمير فتح الله له وعليه .. بلغ مقابله على الأم المكتوب منها والله الحمد والمنة " ، انظر الحسن بن أحمد الجلال : براءة الذمة في نصيحة الأئمة ، ص ٢٥ .

(١٠) سيد مصطفى سالم : الفتح العثماني الأول لليمن ، ص ٣٥٣ .

(١١) قاسم غالب أحمد وآخرون : ابن الأمير وعصره صورة من كفاح شعب اليمن ، ص ٥٥-٥٦ .

مذكراً إياه بأن قوته وعرشه لا يقومان على حق إلهي، وإنما على عصبية مرهونة بزوال العدل في حدود مملكته.

لقد كان لفقهاء الزيدية المجتهدين دور كبير ومؤثر في الحياة السياسية في العهد القاسمي، فهم من جهة بذلوا ما في وسعهم في انتشار المذهب الزيدي ، ومن جهة ثانية أثروا بشكل أو آخر في اتخاذ بعض القرارات الحاسمة المتعلقة بالسياسة المالية . وهم في تمسكهم بنظام الجباية العثماني ( الزكاة والضرائب البلدية والقروية ) أضعفوا سلطة إمام صنعاء لدرجة أنه لم يعد قادراً على ممارسة نفوذه السياسي على يافع والعوالق وحضرموت . ولو أن فقهاء السلطان وحاشيته رأوا ما كان الحسن الجلال قد رآه في تلك الحقبة من الزمن وامتنعوا عن الاستجابة لمطالب الإمام المتوكل بتحويل أرض اليمن الأسفل والمشرق من عشرية إلى خراجية ، لكانت المؤسسة الإمامية احتفظت بميبتها وقديستها في أعين أهل تلك الجهات .

لا يمكن إدراك قيمة فتوى الجلال إلا بإعادة وضعها في سياق تاريخ الفقه الزيدي ، تحديداً منذ عهد الهادي يحيى بن الحسين الرسي ، الإمام المؤسس للدولة الزيدية الأولى في صعدة في نهاية القرن الثالث الهجري . ولكونه واحداً من أئمة الفكر الزيدي المجتهدين ، فقد أرسى الهادي تشريعاً صارماً حدد فيه نسبة الزكاة المقدرة على الأموال والتجارة ، باعتبار أن اليمن قطر إسلامي وأرضه عشرية بعد أن تحقق له جلاء من تبقى من نصاري ويهود نجران .<sup>(١٢)</sup> أما عهد دولة آل القاسم ، ولا سيما عهد الإمام المتوكل إسماعيل ، فقد عرف عنه أنه كان عهداً استبدادياً، حيث أنه لم يتوان عن إصدار فتوى تحيل أرض اليمن الأسفل والمشرق من عشرية إلى خراجية، مستنداً بذلك إلى دعوى باطلة مفادها أن تلك البلاد ( تعز ويافع وعدن وحضرموت ) فتحت بالقوة، وبالتالي يحق للإمام أن يفرض عليها ما يراه من الضرائب ، بصرف النظر عن شرعيتها القانونية .<sup>(١٣)</sup>

(١٢) علي محمد زيد : معتزلة اليمن دولة الهادي وفكره ، ص ٩٧ .

(١٣) السالمي : محاولات توحيد اليمن ، سبق ذكره ، ص ٣١٨ .

ومن هنا نستطيع أن نحدد اتجاهين متعارضين لدى فقهاء اليمن : الأول يمثل فقهاء السلطان - يرى أن أهل اليمن الأسفل والمشرق كانوا موالين للحكم التركي العثماني ، وهم في نظرهم " كفار تأويل " <sup>(١٤)</sup> بلغة أئمة المذهب الزيدي ، وهذه الأقوال يتردد صداها في كتب الفقه والسير . ونورد هنا مقطعاً من مناقشة طويلة أوردتها المؤرخ يحيى ابن الحسين على لسان الإمام المتوكل على الله ، في مجمل رده على أحد العلماء (القاضي عبد العزيز الضمدي) المعارض لفتواه . يقول إسماعيل : " وما كان الظن أن يخفي ذلك وجهه ، فالحق بين محمد الله ، وبيان ذلك أن مذهب أهل العدل [ المعتزلة ] ، أن الجحيرة والمشبهة كفار ، وأن الكفار إذا استولوا على أرض ملكوها ، ولو كانت من أراضي المسلمين وأهل العدل ، وأنه يدخل في حكمهم من والاهم واعتزى إليهم ، ولو كان معتقده يخالف معتقدهم . وإن البلد التي تظهر فيها كلمة الكفر بغير جوار كفرية ، ولو سكنها من لا يعتقد بالكفر ، ولا يقول بمقالة أهله . هذه الأصول معلومة عندنا بأدلتها القطعية ، ومدونة في كتب أئمتنا وسلفنا ، ولا ينكر ذلك عنهم أحد من له أدنى بصيرة ومعرفة بمصنفاهم "الأزهار" وغيره . " <sup>(١٥)</sup>

وإذا كان بعض الدارسين المحدثين قد اعتبر قيام الدولة القاسمية في مرحلة انحسار المد العثماني عن اليمن قد أدى إلى عملية توحيد التراب اليمني في كيان سياسي ، فذلك يمكن أن يكون على شيء من الصحة ، لكنه يبقى بحاجة إلى تقصي معالم تلك التجربة السياسية سلباً وإيجاباً ، باعتبار أن العامل الطائفي وحده لا يكفي لتبرير تجاوزات تلك الدولة

(١٤) هذا القول يناقضه جملة من فقهاء الزيدية وفي مقدمتهم محمد بن إبراهيم الوزير صاحب العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ، وصالح بن المهدي القبلي وابن الأمير الصنعاني وشيخ الإسلام الشوكاني في مباحث تراجمه : البدر الطالع ، سبق ذكره ، ج ٢ ، ص ٣٣٢ . انظر أيضاً مناقشة محمد الحاج الكمالي بهذه المسألة في دراسته : الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى وأثره في الفكر الإسلامي سياسياً وعقائدياً ، ص ٣٦٤-٣٦٥ .

(١٥) القاسم: بحجة الزمن في تاريخ حوادث اليمن (تحقيق أمة القفور عبد الرحمن الأمير)، ج ١ ، سبق ذكره ، ص ٢٨٩ - ٢٩٠ .

وجروها على قطاع واسع من السكان .<sup>(١٦)</sup> وإذا ما قسنا سقطات الدولة القاسمية في مختلف عهودها قد لا تذكر فيها لو قارناها مقابل عملية التوحيد والضم القسري لمختلف الجهات والمناطق في مرحلة المملكة المتوكلية اليمانية ما رافقها من أعمال هدم وتخريب لمروج البن الخضراء ومصادرة الأراضي الموقوفة للمزارات الدينية وهدمها (قبر ابن علوان)، بحجة أنها بدعة وكفر وخروج عن ملة الإسلام . فهؤلاء الأئمة وأنصارهم من عبدة الأوثان لهم مزاراتهم القبورية في كل أنحاء بلاد اليمن الأعلى تركت على ما هي عليه ولم تعيثر بها الأيدي ، باستثناء المزارات الدينية لأتباع الطائفة الإسماعيلية .<sup>(١٧)</sup> فالمعلوم لدينا أن الأئمة استغلوا التشيع لخدمة مصالحهم مثلما يحاول البعض استغلال العصبية القبلية والفرقة المذهبية تحت ستار مكافحة النزعة العدنانية القحطانية.<sup>(١٨)</sup>

يكنم موطن الجرأة في نص رسالة الجلال أنها حفزت خاصة الناس وعامتهم بنقد مسلكية الأئمة الحكام ، ولاسيما نظام الجباية العثماني ساري المفعول في ظل دولة آل القاسم . ويرصد المؤرخ عبد الاله بن علي الوزير سقطات الإمام المتوكل وعماله في بلاد المشرق ، الذين استغلوا تلك الفتوى لابتزاز السكان وتكوين الثروة . فعلى سبيل المثال كان محمد بن الحسن يقول لمن يصل إليه شاكياً باكياً من جور تلك الضرائب : "إن الله يؤاخذني فيما أبقيت لكم وليس فيما أخذت منكم" .<sup>(١٩)</sup> ومن تلك المطالب التي أضيفت إلى جانب زكاة الجهاد ، ومراقبة نشاط القردة التي تلتف المحاصيل الزراعية في مروج اليمن الخضراء ، مطلب (الصلاة) على المصلي ، ومطلب التبتاك (التبغ) ، ومطلب (سفرة الوالي) ومطلب جعالة (العيد) .<sup>(٢٠)</sup>

(١٦) سوف يجد القارئ الدليل والبرهان على ما نقوله في محاولة أحد الأدباء المتحذلقين أن يتخذ من مركز الدراسات والابحاث اليمني منطلقاً لتعميم مثل تلك الرؤية القاصرة . انظر تصدير وملاحظات مدير إدارة النشر بمركز الدراسات ( عبد الصمد القليسي ، ص ١٦ وما تليها .

(١٧) عبد العزيز المسعودي : اليمن المعاصر من القبيلة إلى الدولة ، ص ١٦٤ ، هامش ٢ .

(١٨) المقالغ : قراءة في فكر الزيدية ، سبق ذكره ، ص ١١٨ .

(١٩) عبد الإله بن علي الوزير : طبق الحلوى وصحائف المن والسلوى ، ص ٣٢٥ .

(٢٠) سلوى سعد الغالي : الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم ودوره في توحيد اليمن ، ص ١٦٦ .

أما الفريق الثاني ، الذي يمثلته الفقهاء المستقلون عن نفوذ المؤسسة الإمامية ، فكان أتباعه يرون أن أهل اليمن الأسفل والمشرق الذين كانوا يخضعون بدورهم للحكم العثماني مسلمون ، وحكم أرضهم حكم الأرض العشرية لا الخراجية . فلا يجوز معاملتهم معاملة أهل الذمة بأي حال من الأحوال . وكان الحسن الجلال في مقدمة علماء اليمن الذين عارضوا الفتوى الصادرة عن المقام الشريف عام ١٠٥٨هـ / ١٦٤٨م ، حيث يتناول في سياق فتواه ( براءة الذمة في نصيحة الأئمة ) ، مسائل فقهية سياسية وشرعية تشريعية دقيقة ، كما تجلت في ضوء تجربة توحيد اليمن في عهد الإمام إسماعيل بن القاسم ، مناسبة للخوض في مسائل وقضايا متشعبة ، كانت تعتبر من وجهة نظر الطبقة الحاكمة - من الثوابت الدينية التي لا يسمح لأحد كائناً من كان الخوض فيها .

لكن الفتوى الصادرة عن هذا العالم لا تبدو كذلك بالنظر إلى السياق الفكري العام ، والثوابت التي حكمت نظرة علماء الزيدية إلى مسألة السلطة والإمامة ، بل على العكس تبدو وكأنها تمثل منعطفاً لا سابق له في التعاطي الفقهي في مثل هذه المسألة العقيدية . فالسلطة والثروة تتركز في يد الإمام ، فهو الحاكم وصاحب القول الفصل في أمور الدنيا والدين . وتاريخ أئمة الزيدية حافل منذ عهد المهادي يحيى بن الحسين حتى عهد الإمام المتوكل إسماعيل بن القاسم . تمثل تلك الفتاوى الجائرة ، وتبرير ذلك لدى أتباعهم هو أن الإمام خليفة الله على أرضه ، حري بالجميع إطاعته والخضوع له .<sup>(٢١)</sup>

تمثل رسالة الجلال - من وجهة نظرنا - عملاً فقهياً وموفقاً أخلاقياً متميزاً في معالجة أخطاء النظام المالي ( الزكاة والضرائب ) ، بما في ذلك الجهاز الإداري وتجاوزاته في بداية عهد الدولة القاسمية ، التي حكمت اليمن نحو ثلاثة قرون متعاقبة دوغما حسيب أو رقيب لمسلكية الأئمة الحكام .<sup>(٢٢)</sup> وصاحب الرسالة علم من أعلام الفكر الزيدي ، ألهم بتلك

(٢١) انظر كلاً من علي بن محمد العباسي : سيرة المهادي إلى الحق يحيى بن الحسين ، ص ١٢٥ ، وعلي محمد زيد : معتزلة اليمن دولة المهادي وفكره ، ص ٨٣ .

(٢٢) محسن السالمي : محاولات توحيد اليمن ، سبق ذكره ، ص ٧٦ .

الفتوى حماس جيل جديد من العلماء وفي مقدمتهم الشوكاني ، الذي أفرد له ترجمة خاصة، ومما جاء فيها : " ولد في شهر رجب سنة ١٠١٤ أربع عشرة وألف ، بهجرة رغافة .. قرية ما بين الحجاز وصعدة ونشأ بها . ثم رحل إلى صعدة وأخذ عن علمائها ، ثم رحل إلى شهارة وأخذ عن أهلها ، ثم رحل إلى صنعاء وأخذ عن أكابر علمائها وما حولها من الجهات .. استوطن الجراف ومات فيه وقبره هنالك ، وكان ( موته ) ليلة الأحد لثمان بقين من ربيع الأول سنة ١٠٨٤ أربع وثمانين والف [ للهجرة ] . (٢٣)

وإذا كان الشوكاني قد أفرد قائمة لأهم أعمال الجلال ، ألا أنه لم يرد لتلك الرسالة أو الفتوى ( براءة الذمة في نصيحة الأمة ) ، بالرغم من قيمتها العلمية ومطارحاتها الجريئة لقضايا شرعية مسيسة ترقى إلى مستوى باكرة أعماله الفقهية ( ضوء الأنوار <sup>الشرعية</sup> المشرق على صفحات الأزهار ) . لولا أن صاحب كتاب طبق الحلوى وصحائف المن والسلوى ، سرعان ما تنبه إلى تلك المسألة المسكوت عنها في كتب التراجم والسير ، فكتب معلقاً على تلك الفتوى : " أنشأ السيد العلامة الحسن الجلال رسالة استشكل فيها التخريج على يافع ، وأنجز كلامه إلى أطراف ، وقد كتبت منها نسخة بخطي ويمكن المناقشة لبعض أطرافها ، وقد كتب عليها بعض أهل وقته جواباً شغل فيه القرطاس ، واستنتج من غير قياس . " (٢٤)

انطلاقاً من هذه الفتوى الرسمية النافذة باسم ( الإمام المتوكل إسماعيل بن القاسم ) ، والفتوى المضادة الصادرة عن ( الإمام المجتهد الحسن بن أحمد الجلال ) ، سوف نسلط الضوء مجدداً على تلك الرسالة بهدف تقديم عرض عام لمأزق الشرعية السياسية في ضوء عملية الضم القسري لبعض الجهات اليمنية ( يافع وحضرموت ) إلى أملاك الدولة القاسمية . وسوف نعرض في البداية بعض الآراء والأحكام المتولدة عن التجربة القاسمية في

(٢٣) الشوكاني : البدر الطالع ، سبق ذكره ، ج ١ ، ص ١٩٢ .

(٢٤) عبد الإله بن علي الوزير : تاريخ اليمن المسمى تاريخ طبق الحلوى وصحائف المن والسلوى ( تحقيق

محمد عبد الرحيم جازم ) ، ص ١٤٥ .

محاولتها المتعثرة توحيد اليمن ، وردة فعل العلماء : ثم ننتقل بعد ذلك إلى الآراء المبثوثة في براءة الذمة في نصيحة الأئمة ، التي أثارت جدلاً واسع النطاق في أوساط النخبة العلوية الحاكمة ، لاسيما وقد بعدت الشقة بين مضمون فكر الزيدية ومضمون فكر المعتزلة ، بصورة ملفتة للنظر ، حيث تحولت الإمامة - أي الخلافة على حد تعبير الفقهاء إلى ملك عضوض . (٢٥)

إن موقف الجلال من التجاوزات التي رافقت قيام دولة الوحدة في عهد الإمام إسماعيل بن القاسم، تبدو واضحة من خلال تعليقاته الناقدة لخطواتها، فهو يصفها بـ (الفتنة) (٢٦). ويهمنا فهم مغزى رسالة الجلال ، كونه واحداً من العلماء المخضرمين الذين عاصروا تجربتين : الأولى ، الفترة العثمانية الأولى للحكم التركي العسكري ؛ والثانية ، الفترة القاسمية ، ومحاولتها الحثيثة بسط سيطرتها على مقاليد الحكم في البلاد . إلا أن اضطراباً قد ساور جماعة من العلماء الذين أبدوا اعتراضهم الضمني على السياسة المالية للدولة القاسمية، متمثلة بنظام الزكاة والضرائب وطرق جمعها من الفلاحين والتجار والحرفيين بصورة مخالفة لقانون الشرع . (٢٧)

يقترن استقلال اليمن عن الحكم العثماني الأول عادة بتاريخ إعلان قيام الدولة القاسمية في نهاية الثلث الأول من القرن السابع عشر الميلادي . نبع الكيان الجديد من رحم الدولة الزيدية الثانية - دولة آل شرف الدين - بعد محاض طويل وعسير من الكفاح

(٢٥) حسين بن أحمد العرشي : كتاب بلوغ المرام في شرح مسك الختام في من تولى ملك اليمن من ملك وإمام ، ص ٦٨ .

(٢٦) الحسن بن أحمد الجلال : براء الذمة في نصيحة الأئمة ، مخطوط ، ص ٧ .

(٢٧) كان من جملة العلماء الذين توجهوا بالنصح للإمام المتوكل ، عز الدين بن دريب الذي كتب للإمام إسماعيل بن القاسم مخاطباً إياه بهذه العبارة : " لا ينبغي من مثلكم وأنتم بمحل من العلم أن تكونوا بغاة علينا ومحاربين لنا.. فأجاب الإمام : ظنية اجتهدية . أما القاضي أحمد بن سعد الدين المسوري ، فقد كان نافذ الإرادة كثير المواجهة للإمام بما ينقدح خاطره ، مما يعتقد أنه يتوجه عليه من نصيحة الأئمة . انظر الوزير : تاريخ طبق الحلوى وصحاف المن والسلوى ، سبق ذكره ، ص ٢٠١ وص ٢٣٧ .

المسلح ضد مظاهر الحكم العسكري التركي ، باعتباره حكماً أجنبياً لا يمت بصلة لليمن شعباً وأرضاً ولا يلتزم بقانون الشرع . غير أن الأئمة الحكام بعد استقلالهم عن نفوذ الباب العالي وجيروته ، كما تذكر المراجع حافظوا على النظام الإداري العثماني بكل مساوئه ، بما في ذلك نظام الجباية والضرائب التي فرضت على الأرض والسكان ، كما حافظوا على كثير من الوظائف والألقاب العثمانية .<sup>(٢٨)</sup> وللشعب اليمني بكل طبقاته ومناطقه تاريخ حافل بالثورة ضد مظاهر الحكم العثماني ، الذي وصف بالمركزية والاستبدادية . وهذا ما نفهمه عن مجمل النهضة الأربع للإمام القاسم بن محمد ضد السلطان العثماني .

يتصدى الجلال في فتواه المتضمنة رسالة مفتوحة إلى إمام العصر المتوكل إسماعيل بن القاسم ( براءة الذمة في نصيحة الأئمة ) لمهمة فكرية وفقهية بالغة الأهمية والجرأة ، سجل فيها احتجاجه على جملة الفتاوي الرسمية الصادرة عن البلاط القاسمي ، التي تشدد القول على أن أرض اليمن الأسفل ( عدن ويافع والمشرق - تحديداً شبوة وحضرموت ) " أرض خراجية وأهلها مسلمون . " <sup>(٢٩)</sup> وبلاستناد إلى حاجات موضوعية بالدرجة الأولى مادية صرفة فرضتها حاجة إمام صنعاء إلى زيادة موارد الدولة بين عامي ١٦٤٨ و ١٦٦٦م / ١٥٠٨ - ١٠٧٧هـ ) ، رغم معارضة عدد كبير من علماء اليمن الأحرار المستقلين باراتهم الاجتهادية . <sup>(٣٠)</sup> موطن الأهمية في تحرير رسالة إلى ابن القاسم في غير ما حاجة إلى بيان ، كونها تسلط الضوء مجدداً على تجاوزات الدولة القاسمية وسقطاتها في محاولتها البائسة توحيد اليمن في كيان سياسي بعد جلاء الأتراك العثمانيين عن البلاد .

(٢٨) انظر المراجع التالية : سالم : الفتح العثماني ، سبق ذكره ، ص ٤٨٦ ، وسلوى سعد الغالي : الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم ودوره في توحيد اليمن ، ص ٢٣ ، وفاروق عثمان أباطة : الحكم العثماني الثاني لليمن ، ص ١١١ - ١١٢ .

(٢٩) أحمد وآخرون : ابن الأمير وعصره ، سبق ذكره ، ص ٥٦ .

(٣٠) الغالي : الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم ، ص ١٦٥ - ١٦٦ .



لقد قيل إن اليمن خلال العهد العثماني مر بفترة من التدهور السياسي والاقتصادي والفساد الإداري ، الذي صاحبه تفشي الرشوة ، وارتفاع نسبة الزكاة إلى حد دفع باليمنيين إلى الخروج ( الثورة ) . وكان الأئمة العلويون هم الذين رفعوا لواء مقاومة الحكم العثماني ، حتى تم جلاء آخر جندي من اليمن في عهد الإمام المؤيد محمد بن القاسم ( ت ١٠٥٤ هـ / ١٦٤٤ م ) .<sup>(٣١)</sup> ولهذا الدور أثره البالغ في إقامة الحجة على أئمة آل القاسم ، فيما يتعلق بجباية الزكاة المرهقة للرعية تحت مسميات مختلفة ، نذكر منها : ضريبة الصلاة على الشخص الذي يصلي - بدون إمام - ، وضريبة التبغ ( الدخان ) ، ورسوم الضيافة ( مطلب سفرة الوالي ) ، وضريبة العيدين وغيرها ؛ التي كانت مصدر تدمير أهل اليمن من الحكم العسكري العثماني .<sup>(٣٢)</sup>

طرحت عملية الضم القسري لبلاد اليمن الأسفل والمشرق إشكالات جديدة متفرعة من الإشكال الأصلي الكامن في تعطيل العمل بقانون الشرع ( الكتاب والسنة ) ، كما يتمثل ذلك في سلسلة من الفتاوى الصادرة عن فقهاء السلطان وحاشيته المقررين ، الذين أفتوا بأن تلك الجهات ( تعز وعدن ويافع وحضرموت ) حكمها حكم البلاد الكفرية ، مع أنها خضعت لحكم السلطان العثماني وأهلها مسلمون ولا يوجد بها أهل ذمة . والمعضلة الكبرى تكمن في أن نظرة الدولة القاسمية للسلطة ، تنطلق من مفهوم قاصر لصلاحيات النخبة الحاكمة ، " فالإمام هو القائد للجيش والموجه لكل تحركاته ، وهو الحاكم وصاحب القرار ، وهو رئيس الجهاز الإداري والمالي يتصرف بالأموال العامة دون حسيب أو رقيب .. " <sup>(٣٣)</sup> وقوام هذه الفكرة أن الإمام هو ظل الله على الأرض ، وواجب أهل اليمن الانصياع لإرادته ومشيئته .

ومن الطريف أن نشير إلى شروع الإمام إسماعيل بالضم القسري لبلاد المشرق وغيرها إلى أملاك الدولة القاسمية ، كان يدخل في نطاق العمل العسكري الموجه ضد أهل

(٣١) المصدر نفسه ، ص ٥٠ .

(٣٢) المصدر نفسه ، ص ١٦٦ .

(٣٣) العباسي : سيرة الهادية ، سبق ذكره ، ص ٢٨-٢٩ .

اليمن الأسفل ، الذين والوا أو أذعنوا للحكم العثماني ؛ حتى قيل إن أئمة آل القاسم لما استتب الأمر لهم " سموا الزكاة والقوانين الشرعية ، ولكن بقي لهم من سنة الترك السنينة ما يكفيهم ، فسموها في أوائل الأمر بالمعونة ، أي على الجهاد ، ثم قالوا : المجبة والعشور ، ونحو ذلك ؛ قوموا تلك المعالم ولكن بشطارة واختلاف ، وبحسب أحوال البلدان ، ولهم دسيصة باردة يتوكون عليها في الشر يغرون أنفسهم . " (٣٤) ونجد صدى ذلك في التساؤل عن كون أهل اليمن الأسفل مسلمون أم كفار ؟ الذي طرح على بساط بحث الفقهاء ، لأن نقرأ منهم (صالح المقبل والحسن الجلال) اعتبروا مثل هذا القول -التكفير بلا دليل- ليس من جنس العمل الصالح ، وإنما يدخل في نطاق " الدسيصة الخبيثة والفضيحة المخزية من ذيول التكفير بالتأويل ، وللزيدية والمعزلة من ذلك الحظ الأكبر والنصيب الأوفر.. " (٣٥)

ويبدو من استقراء الحوادث التاريخية أن القبائل التي تولى زعمائها مسئولية إدارة البلاد باسم السلطة المركزية في صنعاء أو ضوران ، أو تلك التي تعاونت مع الإدارة القاسمية ، هي التي مالت نحو امتلاك الأرض واستعباد سكانها . وبالرغم من أن الأئمة العلويين القادمين من جبال الرس بالحجاز أكثر ميلاً إلى إقرار الأمن والسلام بين القبائل اليمنية المتحاربة ، لكنهم في واقع الأمر بحكم التجربة والمعاناة أذعنوا لصوت الحرب ، التي بدونها لا يمكن أن تقوم قائمة للدعوة الزيدية ، في جنوب غرب شبه الجزيرة العربية . (٣٦)

(٣٤) صالح بن المهدي المقبل : العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ ، ص ٤٠٨ .  
(٣٥) بهذا الخصوص ، اختلف الفقهاء والتكلمون الأوائل هل التكفير بالنظر إلى أحكام الآخرة فقط ، أم هل يجري عليهم أحكام الكفار في الدنيا ، وفيه ثلاثة مذاهب ( كالمرتد والذمي والمسلم ) ، وادعى الملاهي وابن الحاجب وغيرهم أن الإجماع على أن أحكامهم كالمسلمين ، وإنما الكفر بالنظر إلى الأحكام الأخروية . انظر تفاصيل هذه المناقشة في كتاب المقبل : العلم الشامخ ، سبق ذكره ، ص ٤٠٨ - ٤٠٩ ، وراجع ص ٤١٣ .

(٣٦) زيد بن علي الوزير : محاولة لفهم المشكلة اليمنية ، ص ٦٩ - ٧٠ .

تبرز هذه الحقيقة التاريخية حينما نقرأ بإمعان تاريخ الدولة الزيدية عبر عشرة قرون متواصلة من الصراع المسلح ولاسيما فترة الدولة القاسمية ، وعملية التوحيد السياسي ، التي رجحت فيها كفة جناح الجهاد المقدس ، الذي يخوضه اليمن الأعلى ضد اليمن الأسفل ؛ <sup>(٣٧)</sup> أو ما يسميه عبد الرحمن طيب بعكر ظاهرة المقتحمين للبلاد على أهلها ، حيث يقول : " يلحظ المتأمل لجغرافية اليمن وجود منطقة واسعة في شمالها الشرقي يغلب عليها الجذب وشحة المحاصيل . كما يلحظ أيضاً وجود منطقتين يغلب عليهما الخصبة ووفرة الخيرات . أولاهما تقع في الشمال الغربي ( لواء حجة ) وما جاورها ؛ وثانيتهما فيما يعرف اليوم بالهضبات الوسطى ( لواء إب ) وما جاورها . وفي كثير من الأحيان يضطر سكان المناطق المجاورة شمال شرقي البلاد للانتجاع في المنطقتين الخصبتين السالفتين ، ويضطر المقتحمون للبلاد على أهلها أن يحصنوا مواقعهم بسطاً للنفوذ على الأراضي المجاورة ، و يقيمون القلاع المنيع والمعاقل الشائخة في ذرى الجبال وشعاف الهضاب . تكرر ذلك في القرن الحادي عشر والقرنين التاليين له ، وحدثت بسببه معارك دامية تارة بينهم وبين الأهليين ، وتارة بينهم وبين رجال الدولة . " <sup>(٣٨)</sup>

إن العلاقة بين السلطة القاسمية ورعاياها تضع أمام مؤرخي هذه الفترة التاريخية بشكل عام مهمة دقيقة وعميقة عن طبيعة هذه العلاقة الشائكة بين الدولة والرعية من جهة ، وبين الفقيه والسلطان من جهة ثانية ، على ضوء ما قدمه لنا مفكرو ذلك العصر من رواد حركة الإصلاح والتجديد من ملاحظات نقدية صارمة للمؤسسة الإمامية والقائمين عليها . غير أن الملفت في هذه العلاقة المستجدة هو صوت الحسن الجلال المتميز في إدانته للأوضاع المتردية في عهد الدولة القاسمية ، فحملة كثرة الفساد في عصره على

<sup>(٣٧)</sup> and Present R. B. Sarjeant, " The Two Yemens: Historical Perspective Attitudes". Asian Affairs, Vol. 60 ( February, 1973), p. 11 - 12 .

<sup>(٣٨)</sup> عندما تكون الأرض المقتحمة خالية من السكان ، أي أرض بور ، فاقنطاعها واستصلاحها للزراعة والرعي جائز فيها شرعاً وعقلاً ، ولكن عندما تكون الأرض مأهولة بالسكان فتمه خلاف ومعارضة . راجع عبد الرحمن طيب بعكر : مصلح اليمن محمد بن إسماعيل الأمير الصنعائي ، ص ٣٢-٣٣ .

التفكير الجدي للحد من مظاهر الفساد المالي والإداري والأخلاقي.<sup>(٣٩)</sup> ويرى قاسم غالب أحمد أن الفتوى الشرعية (براءة الذمة في نصيحة الأئمة) ، التي صاغها الجلال في مواجهة الفتوى الرسمية الصادرة باسم الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم ، التي حول إمام صنعاء بموجبها أرض اليمن الأسفل والمشرق (يافع وحضرموت) من أرض عشرية إلى أرض خراجية ، كانت صادرة عن ضمير عالم محقق شجاع يؤمن عن اعتقاد بضرورة تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .<sup>(٤٠)</sup>

في الوقت نفسه ، يرسم لنا القاضي عبد الله الشماحي صورة مشرقة لليمن في عهد الإمام إسماعيل بن القاسم ، بقوله : "يعد هذا الإمام أول إمام جمع بين لقي الملك والإمامة، وفي أيامه بلغ تمكن العلويين الرسيين من إقامة دولتهم باليمن التي طالما حنوا إليها ، وضحوا من أجلها منذ فجر الإسلام، فقد تحققت أحلامهم .. فدخلت جميع أجزاء اليمن تحت نفوذ الدولة القاسمية الرسمية من حدود عمان حتى حدود نجد وحتى طوقت الحرمين الشريفين؛ وقد كان عصر المتوكل أزهى العصور العلوية الرسمية في اليمن، وفيه تحققت الوحدة اليمنية ."<sup>(٤١)</sup>

في حين تشير الباحثة العربية السعودية سلوى سعد الغالي إلى أن الخطوات السياسية المرافقة لعملية توحيد اليمن ، اقتضت من الإمام المتوكل " تحويل أرض اليمن من عشرية إلى خراجية ، والحجة التي استند عليها في حكمه ، هي أن العثمانيين الذين سيطروا على اليمن كانوا في نظره ( كفار تأويل ) . " <sup>(٤٢)</sup> ولا يخفى أن هذا التصور المعاصر للفترة

(٣٩) حسين بن عبد الله العمري : يمانيات في التاريخ والثقافة والسياسة ، ص ٢٨ .

(٤٠) أحمد وآخرون : ابن الأمر وعصره ، سبق ذكره ، ص ٥٧ .

(٤١) عبد الله بن عبد الوهاب المجاهد الشماحي : اليمن الإنسان والحضارة ، ص ١٤٥ .

(٤٢) من المصطلحات الدينية الشائعة في ذلك العصر ، مصطلح " كفار تأويل " ومصطلح " رفض " ، حيث كان يوسم بمهما كل مخالف للسلطة القاسمية ، بغض النظر عن انتمائه المذهبي . وقد استعمل المصطلح الأول كجزء من الخطاب الديني الموجه ضد ممثلي الإدارة العثمانية في اليمن ، باعتبار أن الولاة الأتراك أحناف سنة لا يتقيدون بأحكام الشريعة، كما يعكس ذلك تجاوزهم بالنسبة لجمع الزكاة والضرائب المنافية لقانون الشرع . انظر كلاً من الغالي : الإمام المتوكل على الله، سبق ذكره، ص ١٦٥ ، والمعلمي : "الشريعة المتوكلية أو القضاء في اليمن"، الإكليل، العدد (٥)، سبق ذكره، ص ٧٧ .

القاسمية ليس فيه خلاف مع ما ذكرته الباحثة ، سوى أنه اختزال فترة الصراع اليميني - العثماني ، وتأطيره في تلك النهضة الأربع للإمام القاسم بن محمد ، التي رسمها لنا المؤرخ المطهر بن محمد الجرُموزي في كتابه المعروف بـ ( الدرة المضيئة في السيرة القاسمية ) .<sup>(٤٣)</sup>

أما المؤرخ حسين بن أحمد العرشي ، فيذكر أن الحكم والسلطة قد تحولوا إلى مفسدة في عهد أئمة آل القاسم ، بقوله : " وقام بأمر الإمامة أخوه المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم بن محمد بن علي ، صاحب الفضائل المشهورة ، والكرامات المذكورة .. ولم يزل يفتح البلاد ، ويطهرها من أرجاس الفساد ، حتى بلغ مبلغاً لم يبلغه أحد من تقدمه . وملك اليمن بأسره ومدنه ، وبواديه ، وفتح ( الشحر ) و( حضرموت ) ، وفتحت ( المشارق ) كلها .. ولم يزل كذلك حتى توفاه الله بضوران ، في جمادي الآخرة سنة ١٠٨٧ هـ .. ثم قام بالأمر بعده محمد بن أحمد بن الحسن ، صاحب الدعوات الثلاث . واستقرت على المهدي ، وعارضه المعارضون من آل القاسم ، فمنهم من طرده ، ومنهم من حبسه ، ومن ها هنا قال المؤرخون : انقلب ملكاً " .<sup>(٤٤)</sup>

قد يكون من المفيد أن أشير هنا إلى أن مجيء القاسميين إلى سدة الحكم بعد جلاء الأتراك عن اليمن ، ونقل مقر الإمامة من صنعاء إلى بضوران ، وما رافق هذه الفترة من تحولات عميقة في الفكر الزيدي ، أدى إلى تحول الإمامة إلى ملكٍ عضوض ، على غرار الحكم العثماني . وإذا كان الجلال قد توسع في المباحث الفقهية والإلهية والخلقية والسياسية ، فإن ذلك كان ضمن مخطط ثقافي شامل وسياسي مترابط ، يكشف عن رغبة صادقة في نفسه ، تهدف إلى تعرية أئمة آل القاسم وتجريدتهم من الشرعية ، بل والقدسية.

(٤٣) مجاري سيد مصطفى سالم في كتابه : الفتح العثماني الأول لليمن ، ص ٣٥٣ - ٣٥٥ ، مقالة المطهر بن محمد الجرُموزي الذي يحدد بدوره أبعاد خروج الإمام القاسم على الدولة العثمانية ، كما جسد ذلك في أربع نهضات متعاقبة : الأولى ، من الدعوة إلى خروجه من شهارة إلى برط ؛ والثانية ، من خروجه من برط إلى انعقاد الصلح بينه وبين سنان ثم جعفر باشا ؛ والثالثة ، خروجه على جعفر باشا بعد موت إبراهيم باشا ؛ والرابعة ، خروجه على محمد باشا ويعقبها وفاته .

(٤٤) العرشي : بلوغ المرام ، سبق ذكره ، ص ٦٨ .

ويبدو ذلك واضحاً في سياق رسالته ( براءة الذمة ) ، التي اتخذ منها مدخلاً ومناسبة لعرض قضايا فقهية شرعية وتشريعية حساسة ومناقشتها ، والبحث عن أصولها وفروعها وتصحيح الآراء فيها ، وكأنه يبحث بذلك إمام العصر على التقيد بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ ومن ثم إلغاء هذه الفتوى .

لقد قامت الدولة القاسمية في ظل دعوة دينية تأسست على تراث معتزلة اليمن ، وكان الخطاب السياسي لأئمة آل القاسم يرتكز على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . قد لا يتطابق هذا الشعار الديني المرفوع الذي تمسك به الأئمة في مناهضتهم للحكم العثماني ، في واقع الأمر مع نظام الزكاة المتبع .<sup>(٤٥)</sup> لهذا السبب كان الجلال في مقدمة العلماء الذين اعترضوا على فتوى الإمام إسماعيل بن القاسم . وكان هذا الاعتراض أو بالأحرى الاستشكال الذي ضمنه الجلال في رسالته المفتوحة لإمام العصر ، كفيلاً بتفجير مناظرات فقهية وكلامية بين علماء السلطة المقرين من بلاط أئمة آل القاسم من جهة ، وعلماء المعارضة الساخطين على الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية من جهة أخرى .<sup>(٤٦)</sup> لكن هذه الفتوى وغيرها ، لم تنجح في إقناع الإمام بالعدول عن تمرير تلك الفتوى الجائرة ، التي راهن عليها علماء السلطة القاسمية ، وبدأت صيغة الفقهاء التوفيقية مقبولة كحد أدنى لاستمرار الخلافة والحيلولة دون اختلاف الأمة إلى حد يهدد وحدتها السياسية.

(٤٥) انظر مقالة بول دريش : الأئمة والقبائل : كتابة وتمثيل التاريخ في اليمن الأعلى في كتاب اليمن كما

يراه الآخر ، ص ٢٣٠ ، دراسات أنثروبولوجية مترجمة عن المراجع التالية :

Paul Dresch. 1990. "Imams and Tribes: The Writing and Acting of History in Upper Yemen," in Khoury, Ph. and J. Kostiner (eds.) Tribes and State Formation in the Middle East.

(٤٦) يشير عبد الإله بن علي الوزير إلى فحوى الفتوى الصادرة عن الحسن الجلال معلقاً " استشكل فيها التخريج على يافع ، وأنجز كلامه إلى أطراف ، وقد كتبت منها نسخة بخط يدي ، ويمكن المناقشة لبعض أطرافها ، وقد كتب عليها بعض أهل وقته جواباً شغل فيه القرطاس ، واستنتج من غير قياس " . انظر الوزير : طبق الحلوى ، سبق ذكره ، ص ١٤٥ .

هذا كان سياق الرسالة ، وحصيلة النظر الفقهي الزيدي الهادوي القاضي يجعل كافة أراضي اليمن الأسفل والمشرق "أرضاً خراجية" ، علماً بأنها كانت "أرضاً عشرية" ، منذ تاريخ اعتناق أهل اليمن للإسلام طوعاً .<sup>(٤٧)</sup> وإذا كان الجلال لم يرق له أمر تلك الفتوى الصادرة عن البلاط القاسمي وطريقة تعامله مع سكان تلك الجهات ، فقد استعان بالتراث الفقهي للمذهب الزيدي ، فحرر فتواه ، التي أبدى فيها اعتراضه لما بلغه من أن قوات جيش الإمام إسماعيل بن القاسم " عاثت فساداً حين دخولها في بعض المناطق الجنوبية " .<sup>(٤٨)</sup> ولم يكن اعتراضه ذلك مجرد انفعال مؤقت ، وإنما موضع درس وتأمل في جملة التجاوزات الشرعية، التي أضحت عرفاً بل وقانوناً من وجهة نظر الأئمة الحكام .<sup>(٤٩)</sup> وقد بلغ الأمر بسلطات صنعاء أن تدخلت في تفاصيل حياة الناس اليومية إلى حد أنها استدعت " كل سنادنة ومؤذني جوامع ومساجد مدينة إب وأخذ عليهم العهد والميثاق أن يدخلوا في ألفاظ الآذان والإقامة لفظ حي على خير العمل .. كما سلم لخطباء الجوامع والمساجد ورقة مملوءة بالخطبة الثانية من يوم الجمعة كيف يخطبون بها وسرد فيها الأئمة الزيدية من أولهم إلى آخرهم مقرونين بكل تمجيد وتعظيم .. " <sup>(٥٠)</sup>

لم تكن الحاجة ماسة حتى تصبح في حكم الضرورة التي تبيح المحذورات ، إلا أن جملة الفتاوى الرسمية ، شكلت تسويةً دينياً لسلطة مطعون في شرعيتها ، كما كان الحال

(٤٧) انظر سيرة ابن هشام ، ص ١٩٩ وما تليها ، نقلاً عن محمد أمين صالح : تاريخ اليمن الإسلامي ( عصر الولاة ) ، ص ٥١ .

(٤٨) انظر حسين عبد الله العمري : يمانيات في التاريخ والثقافة والسياسة ، ص ٢٨ .

(٤٩) انظر تعليق صاحب سيرة الإمام المتوكل المؤرخ المطهر بن محمد الجرهمزي في كتاب الغالب : الإمام المتوكل على الله ، سبق ذكره ، ص ١٦٥ .

(٥٠) تتكرر الحالة نفسها في الزمن الحاضر ، حيث ممارس وزارة الأوقاف رقابة صارمة على نشاط الجوامع والمساجد بما في ذلك مدارس تعليم القرآن الملحق بها . فالمساجد على حد قول السلطات الجمهورية مقصورة على العبادة ليس إلا ، وهذا القول من وجهة نظر المؤلف ليس من جنس العمل الصالح . انظر مقالة محمد بن علي الأكوع : حياة عالم وأمر ، ص ٣٨٥ ، وقارنها بدراسة السالمي : محاولات توحيد اليمن ، سبق ذكره ، ص ٢٣٤ .

عليه في عهد الدولة العثمانية . وكانت رسالة الحسن الجلال : براءة الذمة في نصيحة الأئمة ، أفضل تنظير زبيدي معتزلي لفقه الفقيه في مواجهة فقه السلطة الجائرة . تلك الرسالة وغيرها ( ضوء النهار ) فتح باب الاجتهاد على مصراعيه أمام نخبة علمية متحررة من قيود المذهب لتدلي بدلوها في مسألة ظنية أضحت بمرور الوقت قضية اعتقادية ، ومنها قول معظم أئمة الزيدية بتحويز مقولة التكفير ( التفسير ) بالتاويل أو باللازم .<sup>(٥١)</sup>

من هنا نجد الحاجة إلى تحليل الرسالة أو الفتوى الصادرة عن الحسن الجلال ( براءة الذمة في نصيحة الأئمة ) تحليلاً علمياً يتناول المعالجات الآتية :

- ١- تحليل وصفي لتركيب الفتوى الشرعية التي أفتى بها الجلال في معارضة إمام العصر المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم .
- ٢- تحليل نظري لحثيات الفتوى الشرعية المضادة التي أفتى بها ومداخلتها الفقهية والأخلاقية.
- ٣- تحليل موضوعي للأفكار المضمنة في سياق الفتيتين وأبعادهما السياسية الأخلاقية والاقتصادية الاجتماعية .

### الأزمة المتأصلة بين الفقيه والسلطان :

واجه الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم ، معضلة عقدية وسياسية ليس من السهل عليه حلها من غير الدخول في مواجهة مكشوفة مع كل من علماء السلطة وعلماء المعارضة ، الذين قدموا فتاوى متناقضة ، حول شرعية فتواه . وبالعلاقة مع هذه الممارسة السياسية المناقضة لقانون الشرع، يعرض لنا الجلال في رسالته ( براءة الذمة ) مناقشة

---

(٥١) هذا النوع من الاعتراض على سلطة النخبة العلوية الحاكمة تعود في جذورها إلى عهد الفقيه نشوان بن سعيد الحميري (ت ٥٧٣هـ / ١١٧٧م ) ، الذي سجل جملة من ملاحظاته النقدية على إمام الزمان المتوكل أحمد بن سليمان ، ما جعل نقرأ من الباحثين يعتبرونه الإمام المؤسس لنظرية الجمهورية القحطانية . انظر المراجع التالية : شوقي ضيف : عصر الدول والإمارات ، ج ٥ ، ص ١٣٩-١٤٠ ، وأحمد الشامي : تاريخ اليمن الفكري في العصر العباسي ، ج ٢ ، ص ٢٤٥ ، وعلي محمد زيد : تيارات معتزلة اليمن ، ص ١١٢ .



موضوعية ، يبين فيها المشكل ، وهو عبارة عن جملة اعتراضات فقهية ، حول إعلان الجهاد ضد أهل المشرق واليمن الأسفل من جهة ، ومطالبتهم دفع الجزية باعتبار أن حكم أراضيهم حكم الأرض الخراجية من جهة أخرى .<sup>(٥٢)</sup> ويذكر في رسالته الإمام إسماعيل ، بأنه في إقراره لهذه الفتوى المخالفة لقانون الشرع ، يطمس كل المآثر المجيدة لجده الإمام المنصور القاسم بن محمد ( ت ١٠٢٩ هـ / ١٦٢٠ م ) ، مؤسس الدولة القاسمية ، من حيث أن أسباب نفوضه ضد الحكم التركي العثماني ، الاحتجاجات المتكررة على نظام الضرائب غير العادل الذي وضعه الولاة العسكريون باسم الباب العالي ، وظلمهم المستمر لأهل اليمن بصفة عامة .<sup>(٥٣)</sup>

ونكتفي هنا بتقديم عرض موجز لفتوى الحسن الجلال وما انتهى إليه من مطارحات فقهية وثيقة الصلة بالمذهب الزيدي . ففي مستهل الرسالة (الفتوى) ينه الجلال إمام العصر من مغبة الاستجابة لنصائح وأهواء حاشيته الفاسدة ، وعلماء السوء الذين يصدرن فتاوى كيفما اتفق .<sup>(٥٤)</sup> وفي ذلك يشير إلى إمكانية تحليل وتقسيم المشكلة العقدية بين السلطان والرعية ، التي استشكل فيها على الإمام المتوكل ، الذي قبل عن طيب خاطر العمل بمقتضيات الفتوى . يقول الجلال : " وبعد فإنه لما التبس في هذه الأعصر الحق بالباطل ، ولم يفرق بين الحالي بأدلة الأحكام من العاطل ، استشكل الفقير إلى الله تعالى الحسن بن أحمد الجلال وفقه الله لصالح الأعمال ، أمرين صدرا في الفتنة بين الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن الإمام المنصور بالله القاسم بن محمد عليهما السلام ، وبين أهل المشرق غفلة من فاعلهما عن القواعد العلمية ، ووقوفاً مع الواقفين تحت كل راية علمية ، فلم يسعني إلا التنبيه على ما فيهما براءة للذمة عن نصيحة الأئمة ، وحذراً من الدخول في زمرة الذين يكتمون ما أنزل الله من البيانات والهدى . " <sup>(٥٥)</sup>

(٥٢) الجلال : براءة الذمة ، سبق ذكره ، ص ٣ .

(٥٣) المصدر نفسه ، ص ٢ .

(٥٤) عبد الله محمد الحبشي : " الحسن الجلال ومؤلفه : براءة الذمة في نصيحة الأئمة " ، اليمن الجديد - صنعاء ، العدد (١) ، السنة الخامسة ، مارس / إبريل ١٩٧٦ ، ص ٩ .

(٥٥) الجلال : براءة الذمة ، سبق ذكره ، ص ١ .

من هذه النقطة الحيوية ، يستطرد الجلال في مناقشته الفقهية إلى مسائل أخرى سياسية أكثر حساسية بالعلاقة إلى تلك الحرب المعلنة ضد أهل اليمن الأسفل ( يافع ) والمشرق (حضر موت ) ، التي اعتبرها الأئمة الحكام بمرتبة الجهاد المقدس . وهكذا لاح في الرسالة ( براءة الذمة ) أن هذه الممارسات تمثل انحرافاً عن جوهر الشريعة ، وبات واضحاً للجلال أن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر غير قابل للتطبيق أو الممارسة الفعلية على أرض الواقع . على هذا النحو يوضح الجلال مغزى رسالته الإصلاحية ، قائلاً: " فما ضحك بحال من لم يتحقق خروجه من الدين ، ولا خالف إمامة قطعية لكون الجهاد اسم [ اسماً ] لما ذكرنا لم تجوز من جوز الاستعانة بالمال للجهاد ، إلا عند اجتماع تلك الشروط إلى كشف اعتباره عن كون الجهاد أولاً سبيلاً لله إلا عند اجتماعهما لأنه دفع لمنكر قطعي ، وذلك منهم بيان لمسمى الجهاد .. " (٥٦)

وهذه الظاهرة ، ظاهرة صدور الفتاوى الشرعية المتناقضة ، تظهر لنا بجلاء دور فقهاء المذهب الزيدي ، الذين تصدروا حركة الاجتهاد والتجديد في محاولة يائسة لإصلاح الخلل الكامن في المؤسسة الإمامية . وكان الجلال مصيباً في إدانته لهذه الفتوى ، أو الحكم الجائر باسم السلطان ( الإمام المتوكل ) ، فقد سبق وأن حكم أثناء تزعمه للمقاومة اليمنية المسلحة، ضد الأتراك العثمانيين بكفرهم، مع أن البيئات لم تكن كافية. (٥٧)

لقد تردد الحسن الجلال طويلاً في اتخاذ موقف محدد من هذه المسألة ، فهو في مجمل رسالته يورد أقوال أئمة آل البيت وحججهم ، ورأي المخالفين لهم بأن الجهاد واجب ديني، مثل قول الإمام المتوكل : " قال محققو العلماء ما أمر الإمام على الناس أو على بعضهم من نفقة الجهاد مال حقاً مستحقاً ودينياً لازماً كالخراج .. ودليل ذلك أمر الله تعالى بالإنفاق في الجهاد ترغيباً وترهيباً . وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم به . وليس الجهاد ملاحة الحرب ، ولكنه إعداد ما استطاع من القوة التي في زماننا هذا الجند . ثم إن

(٥٦) المصدر نفسه ، ص ٧ .

(٥٧) الغالي : الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم ، سبق ذكره ، ص ١٦٥ .

الجهاد لا يختص بجهاد الكفار والبغاة، ولكنه ذلك مع جهاد المنافقين الذين لا يمثلون لأحكام الشرع إلا كرهاً وخوفاً من صولة الإمام بجنده أو بعضهم . وقد يكون ذلك من كثير من أهل الشوكة الذين يحتاجون إلى فئة من المسلمين من الجند ترددهم عن ذلك . وقد يكون ذلك من أفراد من الضعفاء ، لكنهم كثير بالنظر إلى جملة البلاد ، فلا يقوم بأمرهم إلا بالجند . فعلى كل حال إعداد الجند والنفقة عليهم من أعظم الجهاد، وهم مجاهدون إلا من فسدت نيته ، فإذا تقرر ذلك فالمطالب التي وضعها الإمام كالحق والدين اللازم . فتداعي الناس فيما يلتزم كل واحد منهم حيث وقع تقدير ذلك على قدر الأرض أو الملك أو المواشي مما يُعين حكمه الشرع . ولا ريب في ذلك . " (٥٨)

وينتقل بعد ذلك إلى مناقشة آراء الفقهاء فيما ذهبوا إليه في قولهم إن أرض اليمن الأسفل خراجية وليست عشرية " وأما الاستعانة في هذه الفتنة ، فليس لها قياس بشيء من الشروط المعتبرة ، فالله المستعان ؛ ولقد كشفت إما عن عدم علم أو عدم ورع ، وكلاهما شرط للإمامة فلا ينفي المشروط بانتفاء شرطه، ولا تمحى بأفعال الأئمة المتأخرين ، ولا من قلدتهم، إذ ليسوا حجة ، وإلا لكفى الاحتجاج الحاضر منهم ؛ وقد صرح السيد صارم الدين إبراهيم بن محمد بأن سيرتهم ليست من السيرة النبوية ، قال : ومن أنكر ذلك فهو جاهل معاند ، ويُفسق من خالفهم قياساً .. " (٥٩)

يعقب الجلال على صحة مثل هذا الحكم - القرار السياسي - ومصادقته وذلك بضمير العالم المجتهد ، وبفهم الخير المدقق في المسائل الشرعية ، فهو يتساءل أولاً عما يقصده الإمام المتوكل بالحكم الذي قال به ( محققو العلماء ) ، وهل يجوز به قياس الأرض الخراجية بالأرض العشرية ، بحجة أن أرض اليمن الأسفل أخذت عنوة من الأتراك العثمانيين الذين كانوا يملكونه ؟ وإذا صح القول بصحته ، فهو ينطبق على قياس الحر بالعبد ، والظلمات بالنور . وهو يتساءل بدوره مجدداً : " أم يقصد المتوكل أن الإمام يملك رقاب الناس وأمواهم ، أم يقصد أن أرض اليمن خراجية أصلاً لا قياساً ؟ فالمراد

(٥٨) أحمد وآخرون : ابن الأمير وعصره ، سبق ذكره ، ص ٥٦ - ٥٧ .

(٥٩) الجلال : برائة الذمة ، سبق ذكره ، ص ٧ .

بقولكم كالحراج التماثل والقياس . وعليه فإن من الجائر فرض الضرائب على من لا يملك أرضاً ولا بيتاً ولا متجراً ، إذ هو ضرب السيد على عبده . " (٦٠) ويخلص إلى القول : " وهذا الحق الذي يدعيه الإمام المتوكل لم يقل به أحد من علماء الزيدية ، وإنما نسب إلى الإمامية وهم الشيعة والإثنا عشرية . وهم لا يجيزون هذا الحق إلا لإثني عشر إماماً ، وليس المتوكل واحداً من هؤلاء الأئمة ! " (٦١)

وإذا كان من الصعوبة بمكان العودة إلى النموذج الزيدي الهادي في جمع الزكاة ، فإن الظروف المستجدة في بداية عهد الدولة القاسمية استدعت الإمام المتوكل الاجتهاد في هذه المسألة التي تسمح له بتحويل جزء من أرض اليمن إلى أرض خراجية ، بهدف " زيادة موارد الدولة ، وذلك لأنه كان في حاجة إلى الأموال لتعبئة الجيوش اليمنية التي سيرها للاستيلاء على المناطق اليمنية التي لا تقع في دائرة نفوذه . " (٦٢) فبدأ وكأن علماء السلطة القاسمية لم يجدوا في تخريجات أئمة آل البيت ، ما يؤكد صحة الفتوى بإقدامهم على الخلط بين أركان زكاة الأرض العشرية وأركان زكاة الأرض الخراجية . وبشكل خاص فإن أرض اليمن الأسفل ( يافع وحضرموت ) ، لم تعرف هذا النوع من الزكاة الخراجية منذ أن اعتنق أهلها الإسلام . (٦٣)

على أن الحجة الرئيسية التي انطلق منها الجلال في تسويق معارضته للفتوى القائلة بأن حكم أرض اليمن حكم أرض الخراج ، هو هذا الطرح : " إذا ادعى المتوكل بأن أرض اليمن خراجية أصلاً لا قياساً ، فإن الجلال يعترض عليه في ذلك بأنها كانت على

(٦٠) المصدر نفسه ، ص ٤ .

(٦١) المصدر نفسه ، ص ٥ .

(٦٢) الغالي : الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم ، سبق ذكره ، ص ١٦٦ .

(٦٣) من الدراسات التي تناولت نظام الزكاة في اليمن الإسلامي والحديث ، وما ترتب عليه من خلاف حول هذه المسألة ، راجع محمد أمين صالح: تاريخ اليمن الإسلامي في القرون الثلاثة الأولى للهجرة ( عصر الولاة ) ، ص ٢٠٠ - ٢٠١ ، وعبد الرحمن عبد الواحد الشجاع : تاريخ اليمن في الإسلام ، ص ٨٨ - ٨٩ ، ومحمد أنعم غالب : عوائق التنمية في اليمن ، ص ٥٨ - ٦١ ، وقال نعمان الشرجي : الشرائع الاجتماعية في المجتمع اليمني ، ص ١٢٤ .

عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم عشيرة ، إذ أن أهلها أسلموا طوعاً ، وذلك خير لا ينكره إنسان عاقل . " (٦٤) هكذا يسوق الجلال الأمثلة والبراهين في مقالته لإثبات بطلان حكم الإمام المتوكل ومن وافقه في هذه الفتوى من علماء صنعاء اليمن . وإذا قبلنا برأي الجلال جداً أن حكم أرض اليمن حكم الأرض العشيرية لكون أهلها أسلموا طوعاً؛ فالسؤال الذي يرد هنا : هل حدث في عهد من عهود الدول والإمارات المتعاقبة على حكم البلاد منذ أن اعتنق أهلها الإسلام أن تحول جزء من هذه الأرض إلى أرض خراجية؟

طرح عدد من الدارسين هذه المسألة على بساط البحث ، لأن قسماً من هؤلاء اعتبروا أن أرض اليمن منذ اعتناق أهلها الإسلام عشيرية ، لكونها لم تفتح عنوة. ورغم ما أشير إليه من احتجاج بعض وجهاء اليمن ، من مثل عبهله بن كعب المكني بـ ( الأسود العنسي ) ، وقيس بن عبد يغوث المرادي ، على الحكومة الإسلامية ، ممثلة بموفد الرسول صلى الله عليه وسلم الصحابي معاذ بن جبل ، الذي تولى ولاية اليمن ، وأمر بدوره بإرسال فائض الزكاة إلى بلاد الحجاز . إلا أن هذا الاحتجاج على لسان الأسود العنسي : " أيها المتوردون علينا أمسكوا علينا ما أخذتم من أرضنا ، ووفروا ما جمعتم فنحن أولى به ، وأنتم على ما أنتم عليه .. " (٦٥) ، كان يدخل في إطار حركة الردة ، بهدف إجهاض الدعوة الإسلامية في المهدي . (٦٦)

(٦٤) أحمد وآخرون : ابن الأمير وعصره ، سبق ذكره ، ص ٥٨ .

(٦٥) راجع ابن جرير الطبري : تاريخ الأمم والملوك ، ج ٣ ، ص ٢٢٩ . ويعلق على حركة الردة في اليمن محمد أمين صالح في كتاب : تاريخ اليمن الإسلامي ، سبق ذكره ، ص ٥٣ ، بقوله : " إن بواعث هذه الحركة ذاتية ، تغذيها الحمية القبلية كما هو واضح من حقه الشخصي على تولية الرسول - ص - الصحابي فروة بن مسيك إمرة مذحج كلها ، ومنها زيد دونه " .

(٦٦) يذهب الشجاع في بحثه : تاريخ اليمن الإسلامي ، سبق ذكره ، ص ٩٤ - ٩٥ ، إلى توضيح الملابسات الموضوعية لحركة الردة في اليمن ، قائلاً : " إن الصراع والقتال لم يكن على أسس قبلي أو على وشيعة عرقية أو أرضية أو مصلحية فقد انقسمت القبيلة إلى قسمين ، والقوم إلى فريقين . يجمعهم النسب وتضمهم العشيرة ولكن يفرق بينهم التصور والفكر . ومن ثم فإن الصراع صراع بين حق متمثل بالوحي المبلغ عن رب العالمين بواسطة محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم وبين باطل متمثل بجميع تلك العناوين واللافتات المرفوعة هنا وهناك " .

كان الظلم الذي لحق بأهل اليمن في صدر الإسلام ، من أهم الأسباب الرئيسية لنجاح الدعوتين الزيدية والإسماعيلية في ترسيخ أقدامهما باليمن .<sup>(٦٧)</sup> والسبب في ذلك يعود إلى لجوء ولاية بني أمية في اليمن ، خصوصاً في عهد محمد بن يوسف الثقفي الذي عمد إلى تحويل أرض اليمن عامة إلى أرض خراجية ؛ وقد درج ولاية بني أمية على هذه العادة السيئة التي أمر بإلغائها الخليفة عمر بن عبد العزيز ، حيث قال : " والله لأن يأتي من اليمن حفنة كتم [ ذرة ] أحب إليّ من إقرار هذه الوظيفة . " <sup>(٦٨)</sup> لقد أتاحت الأوضاع السياسية والاقتصادية المضطربة في بلاد اليمن من جراء الحروب القبلية الفرصة للإمام الهادي يحيى بن الحسين ( ت ٢٩٨هـ / ٩١١م ) ، التحرك في الوقت المناسب لانتزاع المبادرة هناك من الدولة العباسية . وكانت عملية خروجه في ظروف مواتية ، تشكل ثأراً مباشراً من الخلافة العباسية التي ضعفت قبضتها على اليمن .<sup>(٦٩)</sup> وهذا الموضوع - الخروج - أي الثورة في الفكر الزيدي بحر متلاطم الأمواج ؛ بهذا الخصوص يذكر الحسن الجلال أئمة آل القاسم بضرورة الالتزام بتطبيق المبدأ القرآني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، لمعالجة المشاكل المستجدة في المجتمع اليمني . وهكذا ، كان مجيء الهادي ، وعملية تأسيس الدولة الزيدية الأولى في إقليم صعدة ، إيذاناً بمحاولة جادة لتطبيق الشريعة، لولا المعوقات السياسية والاجتماعية التي حالت دون ذلك ؛ أو ما يطلق عليه محمد أبو زهرة ، مراعاة الأئمة لعادات وتقاليد تلك الأقاليم المختلفة فيما لا نص فيه .<sup>(٧٠)</sup>

(٦٧) يعزي حسين بن فيض الله الهمداني في كتابه الصليحيون والدولة الفاطمية في اليمن ( ص ٢١ - ٢٢ ) أن مصدر الظلم تجذر في اليمن ، منذ عهد معاوية عندما أرسل بسر بن أرطاة والياً عليها سنة ٤٠ هـ ، فعسف بأهلها وعات في الأرض فساداً .

(٦٨) انظر كلاً من عز الدين أبو الحسن علي بن محمد ( ابن الأثير ) : الكامل في التاريخ ، ج ٥ ، ص ٦٧ - ٦٨ ، وصالح : تاريخ اليمن الإسلامي ، سبق ذكره ، ص ٢٠٢ .

(٦٩) تمت الدعوة الزيدية والدولة الهاديوية على حساب أسر محلية وإمارات ودول ذات شوكة وعصبية قبلية ، كانت تدبّر في الظاهر بالولاء للخلافة العباسية شكلاً لا مضموناً ، انظر بهذا الصدد مناقشة الشجاع : تاريخ اليمن في الإسلام ، سبق ذكره ، ص ١٨٢ - ١٨٣ .

(٧٠) محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد ، وتاريخ المذاهب الفقهية ، ص ٦٦٥ .

ولعل أخطر إجراء اتخذته الهادي وأسلافه تجاه توظيف العصبية في خدمة الخروج ، اعتماده على قبائل بني فطيمة والأكيليين في نشر الدعوة . لكنه تحت ظروف قهرية خلال رحلته الأولى إلى اليمن ، قرر العودة إلى الحجاز بعد أن تبين له صعوبة نجاح مشروعه السياسي الرامي إلى قيام الدولة الزيدية في إقليم صعدة . وقد حاول الهادي التوفيق بين مفهومي العرف القبلي وقانون الشرع ، رغم اشتراطه شروطاً قاسية على أهل اليمن في تطبيق الشريعة. <sup>(٧١)</sup>

وعلى كل حال ، اعتبر الجلال الظلم الذي لحق بالرعية في أنحاء متفرقة من إقليم اليمن الخاضعة لنفوذ الدولة القاسمية ، من أهم الأسباب الرئيسية التي أدت إلى خروج الأطراف ( تهامة ويافع وحضرموت ) عن المركز ، وما تبعه من صراع حاد بين أفراد الطبقة الحاكمة حول أمر الإمامة. <sup>(٧٢)</sup> فالمصطلحات الفقهية التي احتلت الحيز الأكبر من المسائل المثارة في رسالته، هي نفس المصطلحات ، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر : أرض عشرية ، وأرض خراجية ، وما يرتبط بها من سلسلة كاملة من المصطلحات السياسية شائعة الاستعمال في عصره حتى عهد قريب ، استخدمت في مجال التفريق بين مفهوم ( القبائل ) من سكان اليمن الأعلى ، الذين يصفهم المؤرخون بـ " المجاهدين " أو " جناحي الإمامة " <sup>(٧٣)</sup> ، وبين مفهوم ( الرعية ) من سكان اليمن الأسفل ، الذين غالباً ما ينعنون بـ " النواصب " أو " الخوارج " <sup>(٧٤)</sup> . وبمعزل عن مغزى هذه المصطلحات

(٧١) انظر كلاً من علي بن محمد بن عبيد الله العلوي : سيرة الهادي يحيى بن الحسين ( تحقيق سهيل زكار ) ، ص ١٠٨ ، وعلي محمد زيد : معتزلة اليمن دولة الهادي وفكره ، ص ٤٢ .

(٧٢) فقد أئمة آل القاسم سيطرتهم تدريجياً على أنحاء متفرقة من البلاد من جراء الصراع الحاد - الخروج - حول دست الإمامة ، عقب وفاة الإمام المتوكل إسماعيل ، وتولي أمر الإمامة المهدي محمد بن أحمد القاسم ( صاحب المواهب ) . انظر العرشي : بلوغ المرام ، سبق ذكره ، ص ٦٨ ، وانظر أيضاً :

.Harold Ingrams. The Yemen Imams, Rulers & Revolutions, p. 47

.Ibid, p. 12

(٧٣)

(٧٤) من أوائل الفرق الإسلامية ، نعتوا بالخوارج لخروجهم على الإمام علي بن أبي طالب بعد عهد التحكيم في موقعة صفين . عرف الخوارج بتشدهم الديني إلى حد تكفير من يخالفهم في مسألة الإمامة ، ومعتقدهم يُلخص في أن الإمامة في سائر الناس دون تخصيص ، والعمل جزء من الإيمان ، وتارك الفرائض يحارب ويهدر دمه . انظر الموسوعة العربية الميسرة ، ج ١ ، ص ٧٦٧ .

الدينية ودلالاتها السياسية ، التي تكتسب معنى منسجماً مع مفهوم المؤسسة الإمامية ، خدمة منهم لمصالحهم الآنية ، لضمان استمرارية بقاء رموزها في السلطة والحكم دون منازع.

ترافق هذا التحول في السلطة القاسمية فيما يخص مركز الإمام ، الذي غدا مرهوناً بمركز قاضي القضاة الذي أصبح في وقت لاحق شيخ الإسلام . فبعد أن كان الإمام يتبوأ مركز الفتيا والتشريع بنفسه من خلال إشرافه المباشر على نشاط العلماء المنخرطين في خدمة المؤسسة الإمامية ، وذلك حتى نهاية القرن الثالث الهجري ، أضحي ترشيح الإمام وانتخابه يتوقف بالدرجة الأولى على جماعة العلماء ( أهل الحل والعقد ) ، وعلى رأسهم شيخ الإسلام ، الذي بدوره يقر مبدأ أحقية الإمام الفاضل من الإمام المفضول ، على نحو حتمي في مرحلة الدعوة ولحظة الخروج . وينطوي هذا التحول السياسي في النظرية الزيدية - المهادوية - على دلالة الواضحة ، باعتبار أن الإمام المنتخب أضحي لا يمتلك زمام المبادرة السياسية في لحظة خروجه وإعلان إمامته . (٧٥)

(٧٥) من مظاهر العبثية السياسية في الدعوة الزيدية ولاسيما في أواخر عهد الدولة القاسمية ، ظاهرة الخروج المتعددة للسادة العلويين ، الذين يتزاحمون على مركز الإمامة ، بشكل ملفت للنظر ؛ مما دفع بالشاعر أحمد بن حسين شرف الدين (القاهرة) نظم تلك القصيدة الساخرة من الأوضاع المتردية في تلك الحقبة التي تناول فيها عقال الحارات وشيوخ القبائل على الأئمة الحكام ، وفيها يقول :

ضاعت الصعبة على الخلفاء      خبط عشوا والسراج طفا      لا تصدق أن ثم وفاء  
حسبنا لا إله إلا الله

والذي في السر كان إمام      قد نبغ فيها بغير كلام      ورجع يزحر بغير وجام

ونزق لا إله إلا الله

والإمام محسن إمام عظيم      بالخلافة والشروط عليم      وهو في حصن الغراس مقيم

منتظر لا إله إلا الله

وابن شمس الحور في عزبه      قد دعا حتى ختم سحبه      وخسرج منها إلى الرحبة

لا لشيء لا إله إلا الله

راجع الشامي : نفحات ولفحات من اليمن ، سبق ذكره ، ص ٧١ وما تليها ، والمقال : شعراء العامية في اليمن ، ص ٣٩٤ - ٣٩٥ .



فبعد مخاض تاريخي طويل ومتعرج ، اكتنفته صراعات سياسية مذهبية وتجاهبات فكرية حادة ، استطاع الإمام المتوكل إسماعيل بن القاسم أن يحظى بثقة غالبية علماء الزيدية ، لكنه لم يحظ بثقة نفر قليل منهم وفي مقدمتهم الحسن الجلال . فكانت جملة انتقاداته اللاذعة المبثوثة في (براءة الذمة في نصيحة الأئمة) قد هزت مكانة إمام العصر في دون أتباعه ومريديه . ويستهدف هذا النقد والتقييم للتجربة القاسمية بشكل خاص ، ضيات علم الكلام حول وجوب الإمامة (الرئاسة) ومقاصدها ، وما يتبع ذلك من تكفير وتفسيق للخصوم . فتعايير الامتناع في رسالته الموجهة للإمام المتوكل إسماعيل ، تشير إلى مجمل تجاوزاته غير المحدودة لقانون الشرع .

ولا نبالغ إذا قلنا إن معرفة الدارسين المعاصرين للإمام المتوكل إسماعيل لا تتعدى بضعة صفحات معدودة كما دونت في كتب الفقه والسير . ومن هنا لم تكن معرفة الباحثين المحدثين بالإمام المذكور لتكتمل لولا استشكال الجلال عليه في رسالة (براءة الذمة) ، التي أوحى لبعضهم القول بأن الأئمة الحكام كانوا يقطعون لعالمهم وأقاربهم بعض الإقطاعات في أنحاء اليمن لضمان ولائهم السياسي ، هذا من ناحية . أما من ناحية أخرى ، فإن العلاقة الشائكة بين السلطان والرعية ، لم تعد تعكس إشكالاً في العلاقة المثيرة لمسألة الشرعية من جانب (الفقيه) ، ولم تعد تطرح تحوفاً من جانب (السلطان) ، الذي يستمد مرجعيته في السلطة والحكم من علماء المؤسسة الإمامية ، وعلى رأسهم (شيخ الإسلام) ، بصفته المرجعية الدينية .<sup>(٧٦)</sup>

### تهافت الفتاوى الرسمية :

إن السلطة المركزية للدولة القاسمية تضع أمام مؤرخي هذه الفترة التاريخية بشكل عام مهمة دقيقة وعميقة عن طبيعة هذه العلاقة الشائكة بين السلطان والرعية من جهة ، وبين الفقيه والسلطان من جهة ثانية . وعلى ضوء ما تقدمه لنا رسالة الجلال من ملاحظات فقهية سياسية تجاه الأوضاع المتردية في عصره ، يحتوي الحديث الذي يرد في سياق الفتوى

(٧٦) العمري : الإمام الشوكاني رائد عصره دراسة في فقهه وفكره ، ص ٨٩ - ٩٠ .

قدراً كبيراً من النقد الموجه إلى المؤسسة الإمامية ممثلة بشخص الإمام المتوكل، مخاطباً إياه: " إذا كنت تزعم أن السبب في تغيير وضع هذه الأرض استيلاء الأتراك فترة من الزمان على اليمن . فالأتراك فساق ، وليسوا كفار تأويل ، ولا سبيل إلى تكفيرهم مع إقامة الأركان الخمسة . ولو كانوا كفاراً لما جازت ذبائحهم ، وأنتم تميزونها ، ولا نكاح نسائهم وأنتم تبيحون ذلك ولا دخول المساجد ولا البيت الحرام . وقد صليتم معهم وأديتم فريضة الحج بجوارهم ، وهناك فرق بين الكفار وبين الفساق." (٧٧)

وعليه ، يمكن القول هنا أنه منذ قيام الدولة القاسمية حتى سقوطها ، ظهرت اتجاهات سلبية في حركة الإقطاع الخارجي . بمعناه السياسي والاجتماعي والاقتصادي ، الذي يتمثل في استيلاء كبار موظفي الدولة على الأملاك العامة ، كحصيلة للظروف المستجدة بعد انسحاب القوات العثمانية من اليمن . (٧٨) فيما يذكر أن سلالة آل القاسم قد أطبقت على أراضي واسعة اضطهدت بطموحات أسر علوية متنفذة كان رؤساؤها يتطلعون إلى مركز الإمامة . وكحل أمثل للتخفيف من حدة المنافسة على دست الإمامة ، تم الاتفاق على تقسيم البلاد بين أطراف النزاع بين الأسر المتنفذة في حكم البلاد والعباد . (٧٩)

وفي العصر الحديث - تحديداً عهد الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم ، دانت معظم أنحاء اليمن ، من صعدة شمالاً حتى عدن جنوباً ، وحضرموت شرقاً لحكم

(٧٧) أحمد وآخرون : ابن الأمير وعصره ، سبق ذكره ، ص ٥٨ .

(٧٨) من الناحية السياسية ، مارس الأئمة الحكام سلطة استبدادية ، حيث تركزت في أيديهم عملية صنع القرار . واقرنت هذه النزعة الاستبدادية بالسياسة المركزية المفرطة في فترة الدولة القاسمية ، عندما أقدم الإمام إسماعيل بن القاسم على مصادرة الأرض الأميرية التي كانت تابعة للإدارة العثمانية وتقسيمها بين أفراد أسرته وعشيرته الأقربين . ومن هنا تطرح قضية الإقطاع الإسلامي ( الخراج ) ، بمعزل عن نظيره العثماني ، كما يتحدث عنها مؤرخي الفترة القاسمية بشيء من التفصيل . بهذا الصدد نجيل القارئ لكتاب الوزير : طبق الحلوى ، سبق ذكره ، ص ١٢٥ ، وإشارات أحمد وآخرين : ابن الأمير وعصره ، سبق ذكره ، ص ٤٨ .

(٧٩) زبارة : نشر العرف ، سبق ذكره ، ص ٦١٦ .

الأئمة العلويين من آل القاسم .<sup>(٨٠)</sup> وكانت عملية الضم القسري لنواحي مختلفة من بلاد اليمن، قد اتسمت برود الفعل الرسمية في كل من صنعاء وضوران ، بالانتقام من الخصوم السياسيين . وكان إمام العصر قد أصدر حكماً يقضي بتحويل معظم أراضي اليمن الأسفل ، من أرضٍ عشرية تعطي الزكاة ، إلى أرضٍ كُفرية تقدم الخراج ؛ والحجة التي استند إليها في حكمه - الفتوى - ، أن العثمانيين ، الذين حكموا جزءاً يسيراً من هذه الأقاليم خلال هذه الحقبة التاريخية " كفار تأويل " ، أو " فساقاً " . وهذا واضح بشكل بارز من هذا المصطلح الفقهي الذي أطلقه الأئمة على العثمانيين ، وعملية إسقاط هذا المصطلح وتعميمه بشكل فج على رعايا اليمن الأسفل والمشرق ، باعتبارهم سُنة ، أو بمعنى آخر ينطبق عليهم كذلك بحكم مخالفتهم مذهبياً لمذهب الدولة الرسمي ؛ وبالتالي تقصيرهم في تطبيق الشريعة المطهرة ، بما في ذلك إقامة الصلاة بدون إمام.<sup>(٨١)</sup>

لا يسع الباحث المتفحص في شخصية العالم المجتهد الحسن الجلال وعصره، إلا أن يأخذ بعين الاعتبار التطور التاريخي في عهد استقلال اليمن من الحكم العثماني ( ١٠٤٥ - ١٢٦٥هـ / ١٦٣٦-١٨٤٩م ) ، وهو واقع حافل بالتناقضات السياسية والثقافية بين قسم كبير من المجتمع السياسي ، الذي يهيمن عليه أئمة الدولة القاسمية وعلماء السلطة الجامدين ، وعلماء المعارضة الناقدين للنظام الاجتماعي القائم آنذاك . فالمجتمع اليمني - من وجهة نظر الطبقة الحاكمة - ينقسم إلى قسمين سياسيين وإداريين : قسم أعلى ، حيث السواد الأعظم من سكانه ينتسبون للمذهب الزيدي ، وقسم أسفل معظم سكانه من أتباع المذهب الشافعي .<sup>(٨٢)</sup> وهنا يكمن التناقض الأساسي عند الجلال، فهو وغيره من علماء اليمن كانوا يعيرون على الأئمة الحكام معاملة أهل اليمن بمعياريين ، فكلهم مسلمون ويقتضي الأمر معاملتهم سواسية طبقاً لقانون الشرع .

(٨٠) الغالي : الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم ، سبق ذكره ، ص ١١١ .

(٨١) المصدر نفسه ، ص ١٦٦ .

(٨٢) العمري : نظام القضاء في الإسلام ، سبق ذكره ، ص ٢١٤ - ٢١٥ .

أما النخبة الحاكمة المؤلفة من السادة العلويين والقضاة القحطانيين ، الذين كانوا يقومون بدور وسيط بين المجتمعين السياسيين والإداريين - الأعلى ( القبائل ) ، والأسفل ( الرعية ) ، فلا تقبل النقد البناء ، بل وتعتبر الاجتهاد والتجديد شيئاً غثاً مستهجنًا ، فهو خروج عن المألوف ، إذ يرقى إلى مستوى البدعة في الدين . وقد أدرك العلماء المصلحون أنه يتعذر الإفلات من هذه المفارقة إلا بإثبات دورهم في إصلاح هذا الخلل الكامن في المؤسسة الإمامية .

ترى أين كان الحسن الجلال في تلك الحقبة التاريخية العvisية من تاريخ السيمن الحديث ؟ هل كان يعيش في عزلة ثقافية مفروضة عليه من علماء عصره ؟ وهل يستخلص من عدم توليه وظيفة دينية ، أو قضائية في عهد الإمام المتوكل على الله إسماعيل ابن القاسم ، أنه كان من زمرة العلماء المعارضين للسلطة القاسمية ؟

تذكر معظم مصادر الزيدية أن السيد العلامة الحسن بن أحمد الجلال ، عرف عنه صراحته المتناهية مع أقرانه العلماء ، فهو على حسب تعبير شيخ الإسلام محمد بن علي الشوكاني كانت " له مع أبناء دهره قلاقل وزلازل ، كما جرت العادة به عادة أهل القطر اليماني من وضع جانب أكابر علمائهم المؤثرين لنصوص الأدلة على أقوال الرجال.. " (٨٣) كما عرف عنه انصرافه للعلم ، معتزلاً بمجالسة السلطان ، ولكنه وكما يتجلى في مؤلفاته وفتاويه كان شديد الاهتمام بالحياة السياسية وما يدور حوله من أحداث .

يستفاد أيضاً من ترجمة أحمد بن صالح أبي الرجال (مطلع البدور وجمع البحور) أن الجلال كان في طليعة علماء الزيدية المجتهدين والمجددين ، حيث يصفه قائلاً : " هو المجلي في حلقات العلوم والفضائل ، والأخير الذي جاء به لم يستطعه الأوائل ، مولده في هجرة رغافة من لواء صعدة في شهر رجب سنة (١٠١٤هـ) ، ونشأ بها . ولما أيفع انتقل إلى صعدة لطلب العلم ، فأخذ عن أكابر علمائها في فنون مختلفة ، واشتغل بجمع العلوم ودرسها وتدريسها . ثم انتقل إلى شهارة ، فأخذ ما عند علمائها من علوم وأدب ، ثم

(٨٣) الشوكاني : البدر الطالع ، سبق ذكره ، ج ١ ، ص ١٩٣ .

رحل إلى صنعاء ، وأخذ عمن بها من العلماء واجتهد وبرز . وكان ذا همة عالية مع ما يتمتع به من ذكاء وفطنة وذهن وقاد ، وكأنه شعلة من النار . وكان ينتقل إلى حجر العلم إلى آنس واليمن الأسفل . ومن أشهر مشائخه العلامة الحسين بن القاسم ، والمحقق محمد عز الدين المفتي، والقاضي عبد الرحمن الحيمي . وأخيراً اختط له مسكناً في الجراف شمال صنعاء في أكمة بين الروضة والجراف (من أعمال رسلان)، وقبره هناك مشهور مزور..<sup>(٨٤)</sup>

ومن ثانياً الترجمة القصيرة للحسن الجلال ، نستشف أهميته العلمية ، على الرغم من اعتزاله المجتمع السياسي النخبوي في مدينة صنعاء ، باعتبارها عاصمة سياسية وثقافية للدولة القاسمية ، ولم يكن هذا الاعتزال الاجتماعي يعني أن الجلال قد أدار ظهره للسياسة كلية . فالجلال كان قد قرر الابتعاد عن صنعاء ، متخذاً من ضاحيتها الشمالية ( الجراف ) مقراً نهائياً له حتى وافته المنية ، بعد عمر مديد حافل بالنشاط العلمي . وربما أتاح له هذا الموقع الوسيط (أكمة الجراف ) المطل على مدينتين : صنعاء العاصمة الشتوية ، والروضة العاصمة الصيفية ، الفرصة أكثر من سواه من علماء عصره للتأمل ورصد الأحداث المحيطة به بدقة متناهية ، نكاد نلمسها في كتاباته العلمية الموضوعية الناقدة للطبقة الحاكمة . يؤكد هذا الاتجاه المؤرخ يحيى بن الحسين عند تعرضه لسيرة الجلال ، بقوله : " وفيها أنشأ السيد الجلال رسالته ( براءة الذمة ) ، التي استشكل فيها الخروج على يافع ، وتشعب كلامه فيها إلى مسائل مختلفة " <sup>(٨٥)</sup> ، فند فيها فتوى الإمام المتوكل إسماعيل بن القاسم عن اعتبار

(٨٤) زيارة : نشر العرف ، سبق ذكره ، ج ٢ ، ص ٥٨٠ .

(٨٥) لفت نظرنا في المقالة " الحسن الجلال " المنشورة بمجلة اليمن الجديد ، العدد (١) ، مارس - أبريل ١٩٧٦ ، سبق ذكره ، ص ٩ ، أن الباحث الحبشي يتحدث في سياق المقالة عن اعتراض الجلال على الإمام المتوكل في فتواه المعروفة باسم ( براءة الذمة في نصيحة الأئمة ) ، حيث يشير إلى مؤلف يحين بن الحسين القاسم : بمحة الزمن في حوادث اليمن، في هامش (٧) دون ذكر رقم الصفحة . وبالمثل يذكر حسين عبد الله العمري في كتابه : مائة عام من تاريخ اليمن الحديث ، سبق ذكره ، ص ١٨ ، هذه الحادثة، مكتفياً بذكر رسالة الجلال ، نقلاً عن مصادر الحبشي ، ص ٤٨؛ فضلاً عن موقعها الأصلي في مكتبة الجامع الكبير بصنعاء (الغربية ٧٩) ، ترخ (٦٢) مجاميع . كما لم نجد مثل تلك العبارات في سياق نص المخطوط : بمحة الزمن في تاريخ حوادث اليمن ، الذي قام بتحقيقه الباحثة أمة الغفور عبد الرحمن الأمير .

ما كان من البلاد تحت الحكم التركي أرض خراجية ، بحيث أجاز لجنده الأخذ من أموال الرعية في حملتهم إلى يافع وغيرها من النواحي اليمنية . (٨٦)

هكذا أهتمك الحسن الجلال في أكمة الجراف المطلة على مدينة صنعاء حاضرة اليمن ، في محاولة نظيرية جادة ، كان يرمي من ورائها تقديم ملاحظات نقدية صارمة للحياة السياسية في عصره ، كما تمثلها في ظاهرتين تتعلقان معاً بالممارسة النظرية والعملية للمذهب الزيدي - الهادوي - ، كونه المذهب الرسمي للدولة (٨٧) . تتجلى أولاهما في طبيعة المسائل الفقهية المثارة ، وتتجلى الأخرى في ردود الفعل السريعة إزاء الاجتهادات المستجدة وثيقة الصلة بالمؤسسة الإمامية ، التي تحولت في عهد الدولة القاسمية إلى " ملك عضوض " . (٨٨) فلم تتجاوز النظرة الناقدة إلى تراث معتزلة اليمن كونه سلطة مطلقة خارج إطار الزمان والمكان غير قابلة للتجاوز.

### تعتبر تجربة وحدة التراب اليمني :

تعتبر رسالة الجلال - من وجهة نظرنا - وثيقة تاريخية سياسية ذات مضامين ودلالات اجتماعية واقتصادية . فهي ليست من جنس الرسائل المغرضة ، ولكنها أقرب ما تكون للمقالة السياسية التحليلية للأوضاع القائمة في مجتمعه ، كونها ألّفت لغرض تبيان

(٨٦) أحمد وآخرون : ابن الأمير وعصره ، سبق ذكره ، ص ٥٥ .

(٨٧) إن مثل هذا الاهتمام في الكتابة النظرية وكل هذا المجهود لإيصال شكوى الناس إلى أئمة آل القاسم ، كل هذا يعكس البيئة السياسية والثقافية الذي نشأه وتبع منه أطروحاته الفقهية السياسية . فهي زاخرة بالنقد الموضوعي للمذهب الزيدي الهادوي من جهة ، والمؤسسة الإمامية من جهة أخرى . وكان كتاب (ضوء النهار) ، هو بمثابة علامة على الطريق في الفكر الزيدي ، ربط فيه ما بين الفقه السياسي وعلم الكلام ، بهدف الكشف عن التحاوزات الفقهية والسياسية الخطيرة للأئمة العلويين لمذهب الإمام زيد فيما يتعلق بالإمامة واستحقاقها . وبالمثل تتميز أعماله الأخرى بالأصالة والاجتهاد ، بحيث تتحاشى في معظمها نزعة التقليد ، ليفسح المجال لنزعة أخلاقية تشدد على ضرورة تطبيق الكتاب والسنة في كافة المسائل المستجدة لصيغة الحضور بالواقع وتطور العصر .

(٨٨) عبد العزيز المقالح: اليمن الإسلامي - قراءة في فكر الزيدية والمعتزلة ، ص ٣٣ .

موقف مؤلفها من السلطة القاسمية ، حيث تحتوي على قدر كبير من النقد الاجتماعي والسياسي لمظاهر الحياة الدينية في عصره . إذ يمكن اعتبارها متابعة للجدل الفقهي بين زيدية اليمن على اختلاف مشاربهم السياسية ومذاهبهم الكلامية ، الذي سبق وأن دشنته بعمل فقهي آخر ( ضوء النهار المشرق على صفحات الأزهار ) ، تطرق فيه لماهية الاجتهاد والتقليد في مسائل وثيقة الصلة بأصول الدين وفروعه ؛ وما يترتب على مثل هذا العمل من صدور فتاوى مناقضة لقانون الشرع - نصاً وروحاً .<sup>(٨٩)</sup>

لقد كان لمثل هذه الفتوى وغيرها من الأعمال الفقهية الناقدة للمؤسسة الإمامية في القرن السابع عشر أثرها البالغ في تقديم ملاحظات موضوعية للأصول الخمسة في المذهب الزيدي الهادي ، مما حدا بالإمام القاسم بن محمد إلى إحراق كتاب ( ضوء النهار ) ومنع تدريسه .<sup>(٩٠)</sup> وكنتيجة لهذا الحظر الرسمي على مؤلفات الجلال ، ظلت معظم أعماله مجهولة ومحظورة التداول إلا في نطاق محدود من العلماء الذين عرفوا جلال قدره كواحد من أعلام الزيدية المجتهدين والمصلحين . وكانت وفاته بالجفاف عام ١٠٨٤هـ / ١٦٧٣م ، عن سبعين عاماً عاصر خلالها الحكم التركي العثماني العسكري لليمن ، وشاهد بأمر عينيه مولد الدولة الزيدية الثالثة ( القاسمية ) ، وتجاوزاتها الخطيرة لقانون الشرع في عهد الإمام المتوكل إسماعيل بن القاسم .

إن البواعث التي بعثت ذلك العالم المجتهد على المجاهرة بهذه المسائل التي يخالف فيها أئمة آل القاسم ، قول كلمة حق في وجه سلطان جائر ، بمعزل عن الرمزية والتورية الفقهية المتبعة في كثير من الفتاوى التي يصدرها علماء الرسوم بحسب العرض والطلب بين

(٨٩) نستشف من نصوص الفتوى الصادرة عن الجلال معارضته الضمنية لفتوى الإمام المتوكل ، حيث يعتبرها فتوى باطلة تصب في خانة البدع ، مشدداً على أن الهدف من وراء إصدارها إنما كان يرمي أصحابها إلى تعميق هوة الخلاف بين أبناء الشعب الواحد الذين يدينون بدين الإسلام ويتمسكون بأحكام شريعته الغراء . الحبشي : " الحسن الجلال ومؤلفه : براءة الذمة " ، اليمن الجديد ، العدد (١) ، سبق ذكره ، ص ٩ .

(٩٠) صبحي : في علم الكلام الزيدية ، سبق ذكره ، ج ٣ ، ص ٣٩٨ .

## الباب الأول : الفصل الأول

الحين والآخر . وقد ساق الجلال في رسالته الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث المسندة لإثبات بطلان حكم الإمام المتوكل . وبالرغم من أن هذه الرسالة ( براءة الذمة ) ، تؤكد حالة استثنائية تتعلق باعتراض الفقيه على السلطان ، إلا أن لها هنا أهمية خاصة تتعلق بالتقليل من صحة وقيمة الفتوى الرسمية الصادرة عن المقام الشريف . وبهذا الموقف الشجاع خلع الجلال التقليد واتجه إلى الاجتهاد المطلق غير عابئ ولا متقيد بمذهب آل البيت ؛ وقد وصل في هذه الفتوى إلى نتائج في مسائل خطيرة ، منها :

١- إن أرض اليمن قاطبة " أرض عشرية " ، وليست " أرض خراجية " ، بدليل أن أهلها اعتنقوا الإسلام طوعية ، أي بدون حرب .

٢- إن اليمن وقعت تحت الحكم العثماني لفترة من الزمان ، شأنها في ذلك شأن الأقطار العربية الأخرى التي خضعت بدورها لحكم سلاطين آل عثمان ، الذين يدينون بدين الإسلام طبقاً للمذهب الحنفي . لهذا السبب ذاته لا تجوز معاملتهم معاملة أهل الذمة المقيمين في دار الحرب، حتى ولو كان بعضهم من الفساق الذين يتواجدون في دار الإسلام .

٣- إن الجهاد ضد الفساق من الولاة والأتراك وجنودهم لا يعتبر جهاداً ضد أهل اليمن الأسفل ، بمن والاهم تحت ظروف القاهرة . حالته هذه النتيجة فبحث عن أصل لها في كتاب الله وسنة رسوله - كما أنه يجد في أقوال أئمة الزيدية ما يؤكد هذه المسألة . فالإمام الهادي وابنه الناصر أحمد اللذان أعلنوا الجهاد ضد القرامطة من الباطنية (الإسماعيلية) فهزموهم ، قاما بمصادرة أراضيهم ، لكنهما لم يصدرا حكماً بتحويل أراضيهم إلى أرض خراجية ، رغم فتحهم لها عنوة بحد السيف .<sup>(٩١)</sup>

إن اعتراض الجلال على حكم الإمام المتوكل إسماعيل وحاشيته في جعل أرض اليمن أرضاً خراجية ، يبرز رفضه المبدئي لنظام القضاء والإفتاء آنذاك من جهة ، والتسليم بالأحكام والفتاوى الجائرة من جهة ثانية ، التي تنظر إلى نصف اليمن وأهله وتعاملهم

(٩١) علي محمد زيد : معتزلة اليمن دولة الهادي وفكره ، ص ٩٣ .



بصفة استثنائية على أنهم رافضة وفساق . فحين تقول السلطة القاسمية بأن أرض اليمن الأسفل أرض خراجية ، وأهلها على الأرجح كفار تأويل ، يعترض الجلال على ذلك القول مستشهداً بقول الرسول صلى الله عليه وسلم : (( ثلاثة من أصل الإيمان ، الكف عمن قال لا إله إلا الله ، ولا تكفره بذنوب ، ولا تخرجه من الإسلام .. ))<sup>(٩٢)</sup> ويتابع الجلال موضحاً هذا الأمر في خاتمة رسالته : " .. فما أحوج الأئمة إلى توقي شر العينين والحذر من مزالقتها بإصلاح أنفسهم أولاً ، وإلزامها آداب العقل والشرع [ الشرع والعقل ] من الورع والعفة والزهد في الدنيا والانتصاف لله لا للنفس ، وترك الأثرة لأنفسهم وأقاربهم .. وإلاً انقلب الحجة لله ولعباده عليهم ، فإنما يؤدب الناس من أدب نفسه ، ومن هنا لا تنفع موعظة من ليس يتعظ في نفسه ، ومجرد التسمي باسم الإمام لا يجدي . فقد سمى الله الظالمين أئمة ، قال تعالى : وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار . كما أن الدعاة إلى الحق أئمة يدعون إلى جنات تجري من تحتها الأنهار . قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصرية أنا ومن اتبعني وسبحان الله وما أنا من المشركين والحمد لله رب العالمين . " <sup>(٩٣)</sup>

على هذا النحو يختتم الحسن الجلال نصيحته الصادقة لواحد من أعق أئمة بيت القاسم ، يرى أن مركز الثقل في الحكم هو العدل والإنصاف بين الناس ، كونه أساس الحكم ، وذلك الأمر يتطلب من الأئمة الحكام التزام العفة والزهد ، وعدم إثارة أنفسهم وأقاربهم على سائر المسلمين بغض النظر عن اختلاف مذاهبهم . فكانت هذه الحالة تنطبق على أهل اليمن في القرنين الحادي عشر والثاني عشر من الهجرة ، كما كانت تنطبق على قرون من قبل ومن بعد . ويمثل مفهوم الفتوى أو الرسالة أيضاً ، واحداً من أهم قيم التعارض في المذهب الزيدي المهادوي ، ويظهر ذلك بدون شك طابع الإمامة كنظام ديني من جهة ، وطابعها الواقعي السياسي من جهة أخرى . <sup>(٩٤)</sup>

(٩٢) حديث شريف رواه أبي داود . ج ٣ ، ص ١٨ ، رقم الحديث في الموسوعة الذهبية للحديث النبوي الشريف وعلومه (١٧١١٠) . ( اسطوانة كمبيوتر CD )

(٩٣) الجلال : برائة الذمة ، سبق ذكره ، ص ٢٣-٢٤ .

(٩٤) المقال : قراءة في فكر الزيدية ، سبق ذكره ، ص ٣٣ .

هكذا تبدو رسالة الجلال ( براءة الذمة في نصيحة الأئمة ) ذات دلالات سياسية وأخلاقية مزدوجة من جهة ، وهي من جهة أخرى ذات دلالات تاريخية ترمي لتصحيح مسار المؤسسة الإمامية ، التي كادت أن تنحرف عن مسارها الصحيح . فلا يستقيم للإمامة قرار بدون تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، بدليل اعتباره أصلاً من الأصول الخمسة في الفكر الزيدي .<sup>(٩٥)</sup> بيد أن المؤسسة الإمامية وضعت لهذا الأصل حدوداً معينة لصيانة النظام الاجتماعي ، فصار هذا المبدأ نقطة خلاف بين الفقيه والسلطان ، مما أدى إلى صراع خفي تارة ، وعلني تارة أخرى بين أنصار الإصلاح من العلماء المستقلين سياسياً ، والأئمة الحكام ومن والاهم من العلماء الذين التزموا خط الموالاة .

ونحن بدورنا نستطيع التأكيد بالقول على أن الحياة السياسية كانت مفعمة بالتشيع المذهبي الذي يوجب الجُمود والتقليد . وفي هذه الأجواء المشبعة بروح التعصب السلالي كان الاستلاب المذهبي هو النزعة السائدة في يمن الدولة القاسمية .<sup>(٩٦)</sup> وقد عبر بعض العلماء المنشقين من أمثال عبد الرحمن بن محمد الحيمي<sup>(٩٧)</sup> وعز الدين بن دريب<sup>(٩٨)</sup> عن

---

(٩٥) يتداخل مفهوم الحسبة مع مفهوم القيام بأمر الإمامة ، وغالباً ما يكلف الإمام شخصية علمية تتصف بالتقوى والاستقامة للقيام بهذه المهمة - ولاية الحسبة . انظر يحيى بن حسين التونو : نظام الحسبة عند الزيدية ( دراسة مقارنة بالمذاهب الأربعة ) ، ص ١٠٩ .

(٩٦) فاروق عثمان أباطة : الحكم العثماني في اليمن ، ص ١٠٠ .

(٩٧) عبد الرحمن بن محمد نمشل الحيمي ( ت ١٠٦٨هـ / ١٦٥٧م ) ، عالم مجتهد مبرز في النحو وعلم الحديث ، اشتغل بالتدريس وقد نبغ على يديه جملة من العلماء من أشهرهم الحسن الجلال وأحمد بن صالح أبي الرجال . عرف عنه ميله الشديد لعلوم القرآن والسنة ، فكان من جملة العلماء الذين شكلوا الخط المعارض للتشيع المذهبي الجارودي في صنعاء اليمن . انظر تفاصيل ترجمته في كتاب الشوكاني : البدر الطالع ، سبق ذكره ، ج ١ ، ص ٣٤٠ ، والحبشي : مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن ، ص ٥٦ .

(٩٨) عز الدين بن دريب ( ت ١٠٧٥هـ / ١٦٦٤م ) ، كان المرجع لبلاد شبام كوكبان في القضاء والفتيا ، وله فتاوى وجوابات وحواشي على كتاب البحر الزخار للإمام المهدي أحمد المرتضى . ويعد من أمراء الجيش النافذ مع الأمير أحمد بن الحسن بن القاسم لبلاد حضرموت . تقلب في مناصب قضائية =

معارضتهم للسياسة المالية والإدارية في حكم بلاد اليمن الأسفل والمشرق ، كما جسدت في بعض الرسائل الفقهية والفتاوى الناقدة للنظام الاجتماعي القائم آنذاك . والحق أن الخطاب الديني المعارض للسلطة القاسمية ، كان يحمل في الغالب طابعاً فقهياً مُسيئاً بالنسبة لتلك الأوضاع السائدة ، ولكن الفقه السياسي هنا بلغه الجلال ، ليس عملاً سياسياً محضاً ، وإنما هو إنكار لظاهرة محددة بعينها ، ظاهرة التعصب المذهبي وما يتبعه من نزعات طائفية وجهوية تهدد وحدة الأمة وعقيدها . وكان في وعيه يدرك أهمية المرحلة وتحدياتها ، ويتوق إلى أن يلعب دور الفقيه المرشد للسلطان والرعية . فليس الانفتاح على الغير - أهل اليمن الأسفل والمشرق - سوى تعبيرات ثقافية وسياسية عن مشروعه الإصلاحية في تقويم الخلل الكامن في المؤسسة الإمامية .

ويكتمل إطار هذا الدور الإصلاحية ، في سر ميل آل القاسم إلى تكفير مخالفينهم سياسياً ، في عصر كان فيه التشيع المذهبي مفهوماً الضيق مظهرًا من مظاهر الحياة الدينية والهوية السياسية . أما إذا أخذنا بعين الاعتبار المسائل الأخرى كالهبات الإقطاعية ، التي منحها إمام العصر لأهل بيته وعشيرته الأقربين ، فقد قام الإمام إسماعيل بالإنعام على حاشيته " .. وأعطى كل واحد منهم ما يهواه ، فولى بلاد عفار وشهارة والشرف الأسفل شرف الدين الحسين بن المؤيد بالله ، ومحمد بن الحسن وصنوه أحمد جميع اليمن الأسفل ، وعز الإسلام محمد بن الحسين حفاش وملحان والشرف الأعلى ، ثم أبدلت الشرف بحراز . فلهذا السبب اجتمعوا على الاتفاق .. " (٩٩)

= وتنفيذية في أنحاء متفرقة من بلاد اليمن ، وقد عرف عنه توقد ذهنه وحدته في تسديد الملاحظات الناقدة لأئمة آل القاسم ، حيث كتب للإمام المتوكل إسماعيل رسالة مطولة منها قوله : " لا ينبغي من مثلكم وأنتم محل من العلم ، أن تكونوا بغاة علينا ، ومحاربين لنا ، وصنوكم أحمد المتقدم إلى الدعوة عليكم . " فأجاب الإمام : " ظنية اجتهدية " . انظر الوزير : طبق الحلوى ، سبق ذكره ، ص ٢٠١ ، والشوكاني : البدر الطالع ، سبق ذكره ، ج ٢ ، ص ١٤٦ .

(٩٩) انظر كلاً من القاسم : هجرة الزمن ، سبق ذكره ، ج ١ ، ص ٤٧ ، وزهارة : تقاريط نشر العرف ، سبق ذكره ، ص ٦١٦ .

لهذا السبب وغيره ، لم تكن استجابة سكان اليمن الأسفل والمشرق للدولة القاسمية ومؤسستها الإمامية إيجابية في جميع الأحوال مثل استجابة سكان اليمن الأعلى ، لاسيما وأن أئمة آل القاسم كانوا يفاضلون في معاملتهم بين أهل اليمن ، الأمر الذي دفع ببعض القبائل اليمنية ، تحديداً قبيلة الحدا<sup>(١٠٠)</sup> للتحويل من "مذهب الشافعية إلى مذهب الزيدية".<sup>(١٠١)</sup> وما يهنا في هذه العلاقة بين الدولة والرعية هو الجانب السياسي الذي لا يمكن فصله عن الجانب الاقتصادي وثيق الصلة بالنظام المالي المتعلق بالزكاة . فقد كشف النقاب مؤخراً في أواخر عهد الدولة القاسمية (المملكة المتوكلية اليمانية ) أنه جرى جمع الزكاة من منتسبي قبيلة الحدا على أنهم خوارج<sup>(١٠٢)</sup> ، علماً بأن غالبيتهم اعتنقوا مذهب الدولة ، فضلاً عن تقديمهم الولاء والطاعة لإمام صنعاء .<sup>(١٠٣)</sup> ولعل هذه المرحلة كانت العامل الأساسي الكامن وراء تحول المؤسسة الإمامية من سلطة روحية في عهد الإمام المتوكل إسماعيل إلى ملك عضوض ، كما وصفها ناظر أوقاف صنعاء القاضي أحمد بن سعد الدين المسوري : " إمام بعد إمام ، ودولة أظلم من سنان . " <sup>(١٠٤)</sup>

(١٠٠) تقطن قبيلة الحدا الحدود الجنوبية الشرقية المحاذية لمدينة ذمار ، وتتألف هذه القبيلة من ثلاث عشر غلاف أشهرها : غلاف الكميم ، وبغيت ، وكومان ، والمركز الإداري لها بخلاف زراجة . انظر محمد بن أحمد الحجري : مجموع بلدان اليمن ( تحقي إسماعيل بن علي الأكوخ ) ، ج ١ ، ص ٢٤٦ .

(١٠١) الوزير : طبق الحلوى ، سبق ذكره ، ص ٥٠ .

(١٠٢) من أوائل الفرق الإسلامية ، نعتوا بالخوارج لخروجهم على الإمام علي بن أبي طالب على إثر عهد التحكيم في موقعة صفين . عرف الخوارج بتشددهم الديني حول مسألة الإمامة إلى حد تكفير من يخالفهم في الفروع . ومعتقدهم الديني يتلخص في أن الإمامة في سائر الناس من دون تخصيص ، والعمل جزء من الإيمان ، وتارك الفرائض يحارب ويهدر دمه . انظر الموسوعة العربية الميسرة ، سبق ذكره ، ص ٧٦٧ .

(١٠٣) استقينا هذه المعلومات من بيانات بيت المال في فترة المملكة المتوكلية اليمانية ، ناحية زراجة الحدا لواء ذمار ، لسنة ١٣٦٥ هـ / الموافق ١٩٤٥ م ، وتقع هذه البيانات في ٣٢ صفحة من الورق المخطط (الفولسكاب) وبعض قصاصات الورق من مخلفات الإدارة العثمانية في اليمن .

(١٠٤) القاسم : بحجة الزمن ، سبق ذكره ، ج ٢ ، ص ٤٧٥ .

ويتساءل المرء هنا عن وجه الشبه بين الإدارتين العثمانية التركية والإمامية القاسمية ،  
كوفهما اتبعنا منهجاً متطابقاً في طريقة جمع الزكاة وغيرها من الضرائب ( الجباية )  
المخالفة للشرع ؟

تشير المصادر إلى أن الدولة القاسمية في بلاد اليمن الأسفل والمشرق تكاد تكون مجرد  
استمرار للإدارة التركية ، بحيث أصبحت محاكية لها فيما يتعلق بالسياسة المالية المجحفة في  
حق السكان . وقد تفننت السلطة المركزية في كل من صنعاء وضوران في جمع الزكاة  
والضرائب بطرق متنوعة تحت مسميات مختلفة ، نذكر منها على سبيل المثال : ضريبة  
الصلاة على الشخص الذي يصلي ( مطلب الصلاة على المصلي ) ، وضريبة التبغ ، ورسم  
مائدة الأمير ( مطلب سفرة الوالي ) ، ورسم العيدين ، وغيرها .<sup>(١٠٥)</sup>

ونريد الوقوف قليلاً عند جملة ملاحظات نقدية أوردها صاحب بحجة الزمن في  
تاريخ حوادث اليمن ، حيث يذكر في حولياته بعض الممارسات المخلة بقانون الشرع في  
بلاد اليمن الأسفل ( ناحية العدين ) ، التي شكى أهلها مأموري الدولة إلى إمام صنعاء  
دون جدوى . وقد أوصل المؤرخ يحيى بن الحسين بن القاسم بدوره هذه الشكوى إلى ابن  
عمه الإمام إسماعيل ، الذي جاء رده معلقاً " وذكرتم ما صار يجري في اليمن الأسفل ،  
وما نقل إليكم . فما اشتغلنا في الأغلب إلا بالإنصاف مثل ما ذكرتم من المظلومين ،  
وكل من اتصل بنا لا يعود إلا منصفاً ولا نترك لله حقاً . وقد كررنا الأمر بذلك إجمالاً  
وتفصيلاً ، ولا نزال عليه . " <sup>(١٠٦)</sup> ويعلق القاسم على رد الإمام إسماعيل بهذه العبارة :  
" بقي شكاة العدين في بابہ قدر سنتین ، ثم حبس شيخهم ، وأمرهم بتسليم زيادة  
المطالب . " <sup>(١٠٧)</sup>

(١٠٥) الغالي : الإمام المتوكل على الله ، سبق ذكره ، ص ١٦٦ .

(١٠٦) القاسم : بحجة الزمن ، سبق ذكره ، ج ١ ، ص ٢٩١ .

(١٠٧) المصدر نفسه .

وقد حاولنا أن نتعرف إلى وجهة نظر النخبة العلوية الحاكمة من خلال العودة إلى كتب الفقه والسير ، فها هو عبد الله بن عامر ابن عم الإمام القاسم يشدد القول على أن " ما أخذ من الناس من المطالب من العوام حلال ، لأن أكثرهم لا يصلون ، وفساق ، ويسرقون .. " <sup>(١٠٨)</sup> ولعل مقارنة هذه الأقوال الصادرة عن أحد المقربين للبلاط القاسمي بأقوال أبرز مؤرخي هذه الحقبة (يحيى بن الحسين بن القاسم) ، يعطي صورة تقريبية عن الحياة السياسية ونظام الجباية في عصره ، حيث أشار معلقاً على مثل هذا الطرح : " وهذا منه قول غير صحيح ؛ لأن ذلك الجاري لا يوجب تحليل أموال الناس كما هو معلوم ، فإن أموال الفساق لا تحل لأحد بل يعاملون معاملة المسلمين ، ثم أن التعميم بجميع العوام إساءة ظن بمجملة المسلمين ، والناس بلا شك لا يزالون مختلفين . والله أعلم . " <sup>(١٠٩)</sup>

يفهم من نص ابن القاسم أن السياسة المالية لإمام صنعاء كانت مصدر تدمير قطاع واسع من سكان اليمن الأسفل والمشرق ، وأن فتوى الجلال ( براءة الذمة في نصيحة الأئمة ) لم تأت من فراغ . وبالرغم من أصوات الاحتجاج ضد نظام الجباية ، فقد مضت الإدارة القاسمية في جمع الأموال بشتى الطرق الملتوية . ولما شعر الإمام إسماعيل باستفحال نفوذ أقاربه وطغيانهم في بلاد اليمن الأسفل ، حاول تعيين أحد الفقهاء المشهود لهم بالعلم والتقوى في بلاد العدين ، بدلاً من الأمير محمد بن الحسين ، الذي رفض الاستجابة لمطالب إمام صنعاء ، ورد قائلاً : " البلاد بلاددي ، وفيها عمالي ، وإليها حاجاتي . " <sup>(١١٠)</sup>

ونلاحظ في هذا السياق ظهور دور الأسر المنتفذة في عهد الدولة القاسمية ، من مثل أسرة العفيف وهرهرة في يافع ، أو أسرة الرصاص في البيضاء ، أو أسرة الكثيري في حضرموت ، التي قاومت سلطة إمام صنعاء لكنها اضطرت إلى الانحناء للعاصفة ، بهدف المحافظة على مكانتها ونفوذها . وكانت سياسة الأئمة آنذاك ترمي إلى ترك الحرية للحكام

(١٠٨) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٣٠٨-٣٠٩ .

(١٠٩) المصدر نفسه .

(١١٠) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٣٩٩ .

المحليين الذين يسلمون بسلطة إمام صنعاء . وضمن هذه الدائرة كان صراع أئمة آل القاسم مع القوى المحلية أو القوى الخارجية - سلاطين آل بو سعيد وأمراء آل سعود ، يشتد عندما يحاول إمام صنعاء مد نفوذه وسيطرته إلى الدول والإمارات المجاورة . (١١١)

وهكذا جاءت محاولة ضم بلاد اليمن الأسفل والمشرق تحت نفوذ أئمة آل القاسم ، كخطة لتوحيد اليمن في كيان سياسي واحد . لكن هذه المحاولة لم تفلح في خلق مجتمع سياسي متجانس ، نظراً للتباينات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية العميقة بين سكان اليمن . وقد وضع انشغال الحسن الجلال بهذه المشكلة التاريخية العويصة ، وذلك من خلال تعريفه الثابت لمغزى عملية الضم القسري لبلاد اليمن الأسفل والمشرق ، والتجاوزات السياسية والأخلاقية التي رافقت هذه العملية .

يصور الحسن الجلال ذلك التناقض بين الشرع وقانون العرف ، بأنه صراع بين النصوص الشرعية وبين الأعراف القبلية، التي تعتمد العصبية الأسرية محور السلطة والحكم. فالمذهب الزيدي يمكن أن يمثل دعوة إصلاحية ثورية تجسد أحلام وتطلعات أهل اليمن للخلاص من الحكم العسكري العثماني الغاشم . وعلى هذا يكون الفكر الزيدي من ضمن الفكر الإسلامي الذي كان يمثل الاحتجاج على الشقاء الواقعي الذي كان يعيشه اليمن تحت الحكم التركي العثماني . ومن هنا ، بالرغم مما حدث من تطور في حياة اليمن في تلك الفترة ( القاسمية ) ، من تحول أرض اليمن الأسفل ويافع وحضرموت من أرض عشيرية إلى أرض خراجية ، إلا أن المعارضة بدأت تظهر في أوساط الفقهاء من أهل العلم الذين أبدوا ضجرهم الشديد من الانتهاكات المتواصلة لقانون الشرع . (١١٢)

(١١١) الغالي : الإمام المتوكل على الله ، سبق ذكره ، ص ١٢٢ .

(١١٢) محمد بن إسماعيل الكبسي : اللطائف السنية في أخبار الممالك اليمنية ، ( تحقيق عبد الله بن محمد الكبسي ) ، ص ١٨٨ - ١٨٩ ، انظر أيضاً : مقالة دريش : " الأئمة والقبائل " ، سبق ذكره ، ص ٢٣٧ .

ولما شعرت السلطة القاسمية بأن المعارضة قد قويت شكيمتها في العاصمة صنعاء ، ولم تعد المكان الملائم لسكنى رجالها ، أي أنها فقدت أهميتها كمعقل مهم من معاقل الدعوة ، اضطر الإمام المهدي محمد أحمد بن الحسن ابن القاسم ( صاحب المواهب ) إلى أن ينقل عاصمة الحكم بصورة مؤقتة إلى قرية المواهب الواقعة بالقرب من مدينة ذمار ، لتكون مقراً لحكمه معتمداً بشكل أساسي على قبائل حاشد وبكيل خيرة جنده . (١١٣)

فقد رأيناه يسيرهم في اتجاه اليمن الأسفل والمشرق لتخفيف الضغط المتزايد على سكان مدن الهضبة الشمالية (صعدة وحوث وعمران وصنعاء وذمار). ويبدو أن الإمام إسماعيل وأسلافه اعتبروا " .. كل الناس عندهم من غير المؤمنين إيماناً أعمى بنظامهم طغاة وكفرة إلى الحد الذي سوغوا فيه لأنفسهم فرض الجزية على سكان اليمن من أهل السنة .. فمن يتصور أن أي شعب - فضلاً عن الشعب اليمني - يمكن أن يتوحد في ظل دعوة كهذه الآن أو بعد ألف قرن. " (١١٤)

ومن الفئات التي اعتمد عليها أئمة آل القاسم في إخضاع المناطق والجهات المناوئة لحكمهم ، قبيلة الحدا حديثة العهد بالمذهب الزيدي ، حيث شكلت قوة بشرية فاعلة ، ساهمت في إخماد التمردات القبلية في بلاد اليمن الأسفل وآنس وحواليها . فقد استقبل سكان مدينة ضوران الأمير الحسن ابن الإمام عندما عاد إلى عاصمة ملكه ، فشكوا له حالهم من جراء تعدييات الجند الإمامية عليهم ، " ومع استقراره أمنت قبائل تلك الجهات ، وكانت الحدا فيه قد أخلتها عن تلك الساحات ، واستولت على أكثر أموالهم نهباً وغصباً ، واستقوى جانب هذه القبيلة ، وصارت للحسن حزباً . " (١١٥) وهكذا غدا تاريخ الدعوة الزيدية والدولة القاسمية ، انعكاساً لارتباط المؤسسة الإمامية بالمؤسسة القبلية ، وهو ارتباط أضفى على المذهب الزيدي طابعاً جغرافياً وسياسياً وثقافياً مغلقاً يصعب على الطرف الآخر اختراقه ، أو التعايش معه بسلام ووثام .

(١١٣) محمد يحيى الحداد : التاريخ العام لليمن ، ج ٤ ، ص ١٠٠ .

(١١٤) انظر المقدمة التمهيدية لكتاب تاريخ اليمن المسمى طبق الحلوى ، سبق ذكره ، ص ١٤ .

(١١٥) الوزير : طبق الحلوى ، سبق ذكره ، ص ٥٩ .



فالسلاطة والثروة بصفتيهما المجالين الحيويين للطبقة الإمامية الحاكمة بالوراثة كانتا مسألة استغلال وتمويه وخداع . وما فعله الجلال في ( براءة الذمة ) ، هو تعرية أبناء طبقته من مسوح الرهينة الزائفة التي تخفيها نظرية الإمام الهادي السياسية " تثبيت الإمامة في آل البيت " .<sup>(١١٦)</sup> وقد وضع انشغاله بهذه المشكلة العويصة ، وذلك من خلال تعريفه الثابت للطبقة الحاكمة . فالقائمون على المؤسسة الإمامية من الهاشميين ، من وجهة نظره ، أقرب إلى الملوك المتجبرين منهم إلى أئمة العدل والتوحيد . ومع ذلك فإن مضمون هذه الفتوى ، تؤكد أن تطور المؤسسة الإمامية من سلطة روحية إلى ملك عضوض ، ينطلق إلى ما وراء الحد الذي تتمثل عنده أهمية سلوك النخبة الحاكمة وتجاوزاتها الصارخة المخالفة للشرع ، وضرورة تقويمها .

هكذا ، بدت مطارحات الجلال الفقهية في الخصائص السياسية والاجتماعية والثقافية للمؤسسة الإمامية غير متمشية مع روح عصره ، لكنها ذات قيمة علمية وتاريخية ، لأنها تركز بحدة على المذهب الزيدي من جهة ، وعلى عملية التوحيد السياسي القاصرة لليمن ، التي قام بها الإمام إسماعيل بن القاسم من جهة أخرى . فالضرائب التصاعدية على الأرض والسكان المخالفة للشرع ، والضغط السياسية والاقتصادية التي نجمت عن الحرب ، وحالة التدخل الخارجي - المصري السعودي والبريطاني العثماني ، أدت بدورها إلى انحلال عرى الوحدة ، عندما استغل أمراء السلطنة الكثيرة وبيافع وأشراف المخلاف السليماني ضعف سلطة إمام صنعاء ليعلنوا استقلالهم وتفردهم بحكم مناطقهم .<sup>(١١٧)</sup> كما رافق هذا الاستقلال التدريجي عن السلطة المركزية في صنعاء ، ظهور حركة معارضة دينية سلفية ترمي إلى إصلاح الخلل الكامن في المؤسسة الإمامية .

(١١٦) بالنسبة لشروط الإمامة واستحقاقها في فكر الزيدية ، انظر التحليل العام لهذه المسألة السمع والطاعة - في المصادر التالية : ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة ( تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ) ، ج ٢ ، ص ٢١٥ ، والصاحب بن عباد : الزيدية ( تحقيق ناجي حسن ) ، ص ١٧٣ .  
(١١٧) العمري : فترة القوضى وعودة الأتراك إلى صنعاء المسمى السفر الثاني من تاريخ الحارازي ( رياض الرياحين ) ، ص ١٣ .

وهي في تكوينها الثقافي تشكل حركة فقهية سياسية مناوئة لمذهب آل البيت ، ويتجلى ذلك الموقف في تجربة الجلال ، التي تلقفها عدد لا بأس به من العلماء المجتهدين ، الذين بدورهم فجروا نقاشاً ثقافياً وسياسياً حاداً في العقود اللاحقة، طال أمده، حتى بعد سقوط الدولة القاسمية. (١١٨)

### الخلاصة :

كان الحسن الجلال من أبرز عناصر التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة الذين قدموا عرضاً فكرياً ناقداً للمذهب الزيدي - الهادوي ، فهو يربط بين الإمامة كسلطة دينية تقوم على مبدأ الشورى ، ومبدأ السمع والطاعة في السياق القرآني . وكناقد مغترب لمجتمعهم السياسي ، ألقى الجلال بكل علمه وثقله كما فعل في براءة الذمة في نصيحة الأئمة ، حيث كان يضرب على الوتر المذهبي في مناقشاته للمغالطات الفقهية والكلامية التي يسوقها علماء السلطة القاسمية . ولعل إقحامه مصطلحات فقهية وكلامية في سياق فتواه الشرعية ، تكشف عن المأزق السياسي للسلطة القاسمية ، التي واجهت وضعاً حرجاً في التعبير عن شعاراتها المرفوعة إبان عملية التوحيد السياسي لليمن، مغرية كافة فئات المجتمع اليمني بتحسين أوضاعها السياسية والاقتصادية بعد جلاء العثمانيين عن اليمن ، فبدت لهم التجربة فارغة المضمون والمحتوى . وكان الهدف المباشر من وراء تلك الفتوى تعرية الطبقة الإمامية الحاكمة ( أئمة آل القاسم ) أمام الناس على حقيقتها .

وفي مراجعة هذه المعضلة السياسية والشرعية ، كشفت فتوى الجلال نقاط اختلال السلطة القاسمية المتعلقة بمسألة نظام الحكم ، الذي يركز على المذهبية السياسية من جهة ، والعصبية القبلية من جهة أخرى . ومن هنا يبرز دوره كعالم مجتهد أعطى الفكر الزيدي

(١١٨) بقدر ما أثار كتاب ( ابن الأمير وعصره صورة من كفاح شعب اليمن ) ، من نقاش حول شرعية النظام الجمهوري ، الذي قام على أنقاض النظام الملكي ( الإمامي ) ، تظل هذه الدراسة أسيرة تلك الحقبة التاريخية ، التي درج فيها الكتاب على اختلاف مشاربهم السياسية في إدانة العهد البائد ( حكم بيت حميد الدين ) وإسقاط تجربته على كافة العهود الأخرى بالدول الزيدية التي تعاقبت على حكم اليمن نحو عشرة قرون متقطعة من الزمان ؛ لكنه يظل مرجعاً لا يمكن الاستغناء عنه . ( المؤلف ) .

حقيقة فاعليته وديمومته ، بما يكشف عن نقاط الضعف الكامنة فيه من خلال الممارسات السياسية الخاطئة للنخبة العلوية الحاكمة . وبهذه المداخلة ( براءة الذمة في نصيحة الأئمة ) ، يكون الجلال قد كشف النقاب عن الأخطاء الفادحة التي وقعت فيها السلطة القاسمية إبان شروعاتها في عملية توحيد اليمن ، وما رافق ذلك من تجاوزات سياسية وأخلاقية مناقضة للشرع ، تعيق إمكانية قيام مجتمع سياسي متجانس يرقى إلى مستوى المجتمع الأهلي .

يصعب على المرء تخيل إمكانية قيام مجتمع مدني (أهلي) متحرر من قيود المذهبية وما شاكلها من نزعات عنصرية (عدنانية- قحطانية) ، وتوجهات مناطقية - عشائرية ، يشجبها الحكام في اليمن الجمهوري ، باعتبارها ظواهر سلبية من مخلفات الماضي الإمامي - الاستعماري . وبالمثل يصعب على الباحث المحايد استقراء مفهوم ( كلنا قبائل ) ، الذي يحرص الجهاز الحاكم في اليمن المعاصر على تكريس قيم ومفاهيم المجتمع القبلي ، في الوقت نفسه يرفع شعار المجتمع المدني، الذي يجري استلابه على قدم وساق على كافة المستويات السياسية والاجتماعية والثقافية.<sup>(١١٩)</sup> وهكذا فإن التجربة القاسمية المتعثرة في توحيد التراب اليمني تظل بالفعل تجربة تاريخية جديدة بالدراسة والبحث من جوانب عدة، للتعرف على أوجه القصور فيها وتفاديها في الزمن الحاضر .

(١١٩) قارن بين التعليقات الطريفة التي أوردها مدير إدارة النشر بمركز الدراسات والبحوث اليمني في مقدمة كتاب : تاريخ اليمن المسمى " طبق الحلوى وصحاف المن والسلوى " ، ص ١٨ ، التي يشدد فيها القول على ضرورة التساوي في الحقوق والواجبات على أساس المواطنة ، بمعزل عن الانتماءات المذهبية والطائفية والمناطقية . ونفس القول يتكرر طرحه بقوة في سياق دراسة محمد عبد السلام : الجمهورية بين السلطنة والقبيلة في اليمن الشمالي ، ص ٨٠ .

## الفصل الثاني

### اغتراب الفقيه في كنف السلطان

#### أزمة الفكر الزيدي :

قدم الفكر الزيدي مساهمة فقهية جديدة تطرقت لتلك الرؤية المتحذرة في وعي الأئمة الحكام ، التي تشدد القول على علوية الخلافة ، بالقياس إلى الحديث القائل " الأئمة من قريش " <sup>(١)</sup> . وهي مساهمة إجتهدية تأصيلية للمذهب الزيدي وما اعتوره من جمود فكري في العصور المتقدمة عندما سعى القائمون بأمر الإمامة ، الانتقال به من طور الاجتهاد إلى طور التقليد . وعليه ، فقد أضحى التشيع لأئمة آل البيت بالنسبة لمعظم سكان بلاد اليمن الأعلى مذهباً لهم ونحلة . <sup>(٢)</sup> فالقبائل التي استجابت لدعوة الجهاد ضد الحكم العثماني كانت على وعي بأن البشوات الاتراك لم يكونوا على شيء يذكر من الدين والأخلاق . وهناك احتمال ضئيل في أن تكون أسباب الرفض عدم الاعتراف بشرعية السلطان العثماني ، وإنما كانت الأوضاع المتردية في جنوب الجزيرة العربية مرشحة لقيام ثورة ضد السياسة المركزية ونظام الجباية ، الذي أثقل كاهل الناس . بطبيعة الحال استغل أئمة آل القاسم الاشراف العلويون زخم المقاومة المسلحة لصالحهم ، فأخذوا يتطلعون إلى حكم العباد وتعميم المذهب في سائر أنحاء البلاد ، التي كانت خارج نطاق سيطرتهم .

(١) افتن بعض الناس بهذا الحديث دون التعمق في سياق روايته باسانيدها المختلفة والمتواترة عن بعض أئمة علم الحديث، فمنهم من أعتره أحاد كابن حجر وإمام الحرمين الجويني والرازي . في حين يحكم ابن حزم بتواتره . للنظر في مجمل الروايات وتصويبها نخيل القارئ إلى مقالة محمد يحيى عزان : قرشية الخلافة أم رؤية سياسية ، ص ٨١ وما تليها .

(٢) أحمد محمود صبحي : في علم الكلام دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين - الزيدية ، ج ٣ ، ص ٢٦ .

شهد مشروع الخلافة القاسمية ، في عهد الإمام المؤسس القاسم بن محمد (ت ١٠٢٩هـ / ١٦٢٠م) تحويراً جوهرياً في عهد الإمامين المتوكل إسماعيل بن القاسم والمهدي محمد بن أحمد القاسم المعروف باسم (صاحب المواهب) ، لتعيش الدولة تجربة فريدة في مضمونها السياسي والعقدي ، لاسيما في مرحلة المملكة المتوكلية اليمانية . ما يهمنا التأكيد عليه في هذا السياق التاريخي ، أن ما أرساه العلامة صالح بن مهدي القبلي في مؤلفه ( العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشائخ ) ، وذيله ( الارواح النوافخ) نقداً علمياً لمسلكية النخبة الحاكمة في محاولتها المتعثرة توحيد التراب اليميني وفق توجهات مذهبية وقبلية ، جاءت مكرسة لعصبية الفضل والشرف على حساب قيم التكافؤ الاجتماعي في الإسلام . وقد تركزت قدرة القبلي العقلية في حملته المتواصلة ضد ظاهرة التقليد آفة عصره ، حيث كان التشيع المذهبي قد بلغ أوجه بين الدولتين المتصارعتين ( القاسمية والعثمانية ) على بلاد اليمن الأعلى والأسفل ، سياسياً باسم الدين تحت ستار مظلة المذهبية .<sup>(٣)</sup>

فهل يمكن القول مثلاً أن صالح بن مهدي القبلي (ت ١١٠٨هـ / ١٦٩٦م) كان على وعي تام بظاهرة التشيع المذهبي ، أو بتعبير آخر الطائفية السياسية والتي كانت بالفعل قد أضحت جزءاً من الحياة السياسية في عصره ؟ ومع الشعور بنشوة النصر على الأعداء - الأتراك ومن والاهم من أهل اليمن ، تحول ضحايا نظام السلطان العثماني بين عشية وضحاها إلى ضحايا لإمام صنعاء القاسمي ، الذي لم يأبه كثيراً بمعاناتهم قديماً وحديثاً . فمع انطلاق حركة تحرير اليمن من جنود الاحتلال ، تعبيراً عن إمكانية ضم ممتلكات

(٣) يفسر فاروق عثمان أباطة في دراسته : الحكم العثماني في اليمن (ص ١٠٠ - ١٠١) أن العلاقة المتوترة بين الولاة العثمانيين والأئمة الزيديين تمحورت حول السلطة والثروة ، أي الأرض وزكاتها ، وإن اتخذت في الظاهر صبغة دينية ، بقوله : " .. هذه الحروب والثورات لم تكن إلا دفاعاً عن المصالح الخاصة للأئمة الزيديين والرؤساء المحليين أنفسهم ، منبثقة من أوضاع محلية مؤقتة ، وإلحاحاً من هؤلاء لتأكيد زعامتهم الدينية وسلطتهم الزمنية التي حرّموا منها نتيجة لسيطرة الأتراك العثمانيين على بلادهم . " وهذا القول سبق تأكيده في دراسة سيد مصطفى سالم : تكوين اليمن الحديث ، ص ٢٩ - ٣٠ .

الدولة العثمانية إلى سلطات إمام صنعاء ، ابتدع أئمة آل القاسم ومن والاهم من الفقهاء طرق جديدة لجمع الزكاة والضرائب البلدية ، طبقاً لمقتضيات الحاجة " إلى الأموال لتعبئة الجيوش التي سيرها للاستيلاء على المناطق اليمنية التي لا تقع تحت نفوذه . " <sup>(٤)</sup> فالافتراض القائل بأن كافة البلاد التي تقع تحت نفوذ الحكم العثماني أرض خراجية ، وليست عشيرية ، حفز الفقهاء الموالين للسلطة القاسمية تبييض عدداً من الفتاوى من أجل هذا الغرض . وسواء كان متخذوا هذا القرار الخطير يعون ما اقترفته أيديهم من آثام خارج نطاق مقولة لكل مجتهد نصيب ، أم لا ؟ فمما لا شك فيه أن جملة الفتاوى الصادرة عن إمام صنعاء قد أفضت إلى تغليب مصلحة الحكام على مصلحة الشعب .

ما يهمننا التأكيد عليه في هذا السياق ، كون ما أرساه صالح المقبل في رؤاه النظرية والعملية من آفاق مجددة في مسارات الفكر الإسلامي في عصره ، يرتبط ارتباطاً محكماً بإشكاليات الفقيه في مرحلة الاستقلال عن السلطان ومنابدته ؛ فهو يضع القواعد الشرعية التي يجب على القائمين بأمر الإمامة ( الرئاسة ) التقيد بها كي تبقى منسجمة مع تعاليم الدين . فالمنابدة - من وجهة نظرنا - جسدت الموقف الأخلاقي لهذا العالم ، الذي فضل الابتعاد كلية عن مجلس السلطان وحاشيته للحيلولة دون تلقف فتات مائدتته والإذعان لأهوائه ورغباته ، منذ أن استشكل العلامة الجلال على فتوى الإمام المتوكل ، التي حولت بلاد اليمن الأسفل والمشرق من أرضٍ عشيرية إلى أرضٍ خراجية ( كفريّة ) . والعهد القاسمي ، بعد الهدوء الذي ساد عقب جلاء الأتراك العثمانيين من أرض اليمن شهد جدلاً سياسياً ، سجل فيه الفقهاء المجتهدين اعتراضاتهم على تلك السياسة التعسفية ضد قطاع واسع من السكان . وكان محمد بن إسماعيل الأمير واحداً من تلك النخبة الفكرية التي دشنت حملة شعواء ضد أئمة آل القاسم ، الذين نعتهم بحكام الجور ، وديوانه يكتظ بالقصائد المقلدة التي يوجه فيها " نقد شديد بل تجريح للأئمة من بيته في عصره وقبل عصره . وكان لا يخشى في الله لومة لائم . " <sup>(٥)</sup>

(٤) الغالي : الإمام المتوكل على الله ، سبق ذكره ، ص ١٦٦ .

(٥) ضيف : عصر الدول والإمارات ، سبق ذكره ، ج ٥ ، ص ١٨٤ .

من هذا المنطلق الفكري لمنتسبي مدرسة الإصلاح اليمنية بحري مقارنة بين ما يذكره أحمد صبحي حينما أشار إلى التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة ، الذي غرس بذرتة الأولى محمد بن إبراهيم الوزير مروراً بالجلال والمقبلي والشوكاني ، جميعهم يؤثرون الحديث والفقه على الجدل وعلم الكلام .<sup>(٦)</sup> على عكس ما يذهب إليه عبد العزيز المقالح في مقالاته الموسومة: المثقف والسلطة النموذج اليمني ، حينما أشار إلى دور القاضي الشوكاني المتميز في إدارة الصراع المحتدم داخل مدينة صنعاء بين تياري القحطانية والعدنانية بدهاء وحكمة . فشيخ الإسلام على حد قوله " استطاع أن يذيب قسوة السلطة الوحشية المتجسدة في شخص الإمام الطاغية ، وأن يجعل من مشاركته في الحكم وسيلة لاجتماع رواسب التعصب والانغلاق ، ومحاولة الاستفادة من الاقتراب من الحاكم بتوجيه خطاه إلى العدل وقمع الجاهلين والمتعصبين وأصحاب المصالح الذاتية . " <sup>(٧)</sup> فهو يساوي بين النخبة الفكرية الرائدة ( ابن الوزير وابن الأمير والجلال والمقبلي ) في بداية عهد الدولة القاسمية ، وبين شيوخ الإسلام ( يحيى صالح الشجري والشوكاني ونجله أحمد ) في عصورها المتأخرة . فشتان بين الموقفان : الأول ، حسب كما تذكر المصادر منابذ ، والثاني موالي ؛ والقاسم المشترك بينهما نبذ التعصب المذهبي وهداية الناس إلى مبادئ الكتاب والسنة . فالنية كما ورد في الأثر تسبق العمل ، والأقوال دون الأفعال ، بطبيعة الحال قرينة غير قاطعة على حسن النية.

هذه المقارنة ، وهذا التماثل الذي يورده المقالح في مقالته بالنسبة لنا يبدو غير دقيقاً ، نظراً للاختلاف الجوهرى بين موقف المقبلي الشجاع الناقد للمؤسسة الإمامية ، وبين موقف شيخ الإسلام الشوكاني الموالي لأئمة آل القاسم الثلاثة : المنصور علي والمتوكل

(٦) أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ، سبق ذكره ، ج ٣ ، ص ٣٩٧ .

(٧) عبد العزيز صالح المقالح : " المثقف والسلطة النموذج اليمني " . مجلة دراسات يمنية ، العدد السادس والثلاثون : أبريل ، مايو ، يونيو ١٩٨٩م - رمضان ، شوال ، ذو القعدة ١٤٨٩هـ ، ص ١٤٣ -

أحمد والمهدي عبد الله.<sup>(٨)</sup> فكيف يمكن لعالم يشغل منصب الوزير الأول وقاضي قضاة الزيدية ممارسة ضغوط كبيرة ضد النظام ، الذي ما فتى يسوغ له فتاوى تتعارض تماماً مع مبادئ الكتاب والسنة ، بل ومنهج العقل والنقل ؟ فالشوكاني كما هو معلوم غزير في إنتاجه العملي تطرق لمعظم قضايا عصره كما يلاحظ ذلك في مجمل أعماله الرئيسية ، تحقيق لما ورد من روايات وأحاديث عن السلف الصالح تعطي لشيخ الإسلام من حيث الوظيفة العلمية صلاحيات النهوض بشؤون الأمة وفقاً لمفهوم الحسبة عند زيدية السيمن الهادوية .<sup>(٩)</sup>

والمصلحة العامة هنا يمكن تفريقها باتجاهين رئيسيين : الأول هو توفير الموارد المالية للدولة بشق الطرق الشرعية المتتوية ، تارة تحت مسمى زكاة الجهاد ، وتارة أخرى باسم ضريبة الصلاة على المصلي ، أو رسم العيدين<sup>(١٠)</sup> والثاني : أن رعايا السلطان العثماني وغالبيتهم من الشافعية والاسماعيلية المتحصنين في شعاف الجبال وبطون الأودية ، كانوا يرفضون الاعتراف بالخلافة القاسمية ، كما ابدوا معارضة قوية للسلطة المركزية ممثلة بإمام صنعاء ؛ ومن هنا فإن قرار المتوكل إسماعيل كان يصب في اتجاه ضم تلك الجهات الممتنعة في الأطراف بقوة السلاح والغلبة ، وبذلك يوجد مورداً مثالياً ثابتاً لتسيير دفة الحكم في الدولة الفتية .

أما الغايات والمقاصد من وراء تلك السياسة الإلحاقية ، فيمكن التوصل إليها بيسر وسهولة من خلال مطالعة كتب السير والتراجم ، ويوجه خاص مصنف الشوكاني (البدر الطالع)، وتقاريط محمد زبارة الموسومة بـ(النشر العرف لنبلاء اليمن بعد الالف) ، تمد الباحث بما يحتاج من مادة تاريخية ومعطيات وثيقة الصلة باراضي الوقف والوصايا .

(٨) صلاح رمضان محمود : ذكريات الشوكاني رسائل للمؤرخ اليمني محمد بن علي الشوكاني ، ص ١٧ .  
(٩) انظر كشاف فتاوى الشوكاني بحسب التسلسل الرقمي : ١ / ١٠ / ٣٧ / ٧٥ / ٨٩ / ١٠٢ / ١١٣ / ١٣٢ / ١٦٦ / ١٧٢ / ٢٣٣ ، في كتاب عبد الغني قاسم الشرجي : الشوكاني حياته وفكره، ص ٢٠٣ وما تليها .

(١٠) الوزير ، طبق الحلوى ، سبق ذكره ، ص ٣٠٤ .



ويقدر ما سعت النخبة الحاكمة إلى بسط نفوذها وسيادتها على أرض المشرق وحضرموت المعروفة بترتها الخصبة ومردودها العالي في الإنتاج ، بقدر ما توفر للسلطة المركزية في صنعاء ما تحتاجه إليه من موارد مالية . وهكذا أضحت أراضي تلك البلاد ، مغنماً سهلاً للأسر المتنفذة في عهد الإمام محمد بن أحمد القاسم صاحب المواهب . يذكر زبارة ، أن عملية اقتسام الأرض المفتوحة ، كانت مغنماً مقتصرأ على كافة أفراد سلالة آل القاسم ، ومن والاهم من المشايخ والنقباء ، وعليه " وقعت المقاسمة للبلاد على حسب الشروط المتقدمة ، فصار إلى صاحب المواهب بلاد ديمة<sup>مرمه</sup> وبيت الفقيه ، وصار إلى المولى العلم القاسم بن الحسين بندر عدن والمخا ولحج وحيس وصنعاء وبلادها اللحية والزيدية وأبي عريش وحجة وكحلان وعفار والشرفين والسودة ، وإلى المولى محمد بن الحسين بن عبد القادر بلاد كوكبان جميعها .. وكانت الغنيمة الباردة " . (١١)

وفهم من ما ورد في سياق ترجمة الشوكانى للإمام المهدي محمد بن أحمد القاسم (صاحب المواهب ) ، أن اليمن قاطبة "دانت له وصفا له الوقت ، ولم يبق له مخالف إلا قهره ونازعه جماعة فغلبهم وسجنهم كالسيد يوسف بن المتوكل وكالسيد حسين بن الحسن بن الإمام وهو عمه وغير هؤلاء . والحاصل أنه ملك من أكابر الملوك يأخذ المال من الرعايا بلا تقدير وينفقه بلا تقدير . وكانت اليمن من بعد خروج الأتراك منها إلى أن ملكها صاحب الترجمة مصونة من الجود والجبايات ، وأخذ ملا<sup>صان</sup> يسوغه الشرع .." (١٢) ولعل هذا يفسر ترحيب رعايا الدولة القاسمية المغلوين على أمرهم بالغزو العثماني التركي والالباني المصري ومعاونتهم على تقويض أركان الدولة المركزية في صنعاء ، فشدة الجور على حد تعبير محمد المجاهد ، أوجد فجوة نفسية يصعب ردمها من جراء الاستغلال والاستبداد ، " وكان آخر إمام من بيت القاسم يصل إلى تعز جابياً صراحاً لا إماماً مالكاً

(١١) محمد زبارة : نشر العرف ، ص ٦١٦ .

(١٢) الشوكانى : البدر الطالع ، سبق ذكره ، ص ٢ ، ص ٩٨ .

وكأنه يخلق لدى الآخرين - من حيث لا يدري - قناعة بمرر الاستدعاء السابق للاتراك الذين لم يعد الفرق كبيراً بينه وبينهم عند الرعية . " (١٣)

إن استيعاباً موجزاً لتجربة صالح المقبل أمر ضروري لا يمكن التغاضي عنها عند التطرق لسيرة هذا العالم الشجاع ، شريطة أن لا تنطوي هذه الخلفية تحت جناحيها الدلالات والمؤشرات الأخرى : فقه الفقيه وفقه السلطة ، كما نلامسها بصورة جلية في تجارب متباينة الأهداف والمقاصد - المعارضة بهدف إصلاح الخلل الكامن في المؤسسة الإمامية ، من جهة ( حالة ابن الوزير والجلال والمقبلي وابن الأمير ) ، والمعارضة بهدف تطوير منطق سياسي وثقافي سلطوي، مستهلك لطاقة الخلافة القاسمية في لحظة انحدارها نحو الهاوية ( حالة الشوكاني ) ، من جهة ثانية.

### أسباب غربة المقبل ومظاهرها :

لقد بدت ملامح هذا التحول الثقافي والسياسي في الفكر الزيدي تأخذ أبعاداً جديدة على يد المقبل ، الذي أخذ يطرح بدوره مجدداً قضية الإمامة واستحقاقها ، طرْحاً يحيط بجذور هذه المشكلة التاريخية على نحو دقيق وحاسم . وتتوزع خطوط التجديد عنده من الفقه الزيدي إلى فقه المذاهب الأربعة، لتطرق شتى مداخل الفضاء الثقافي في تراث المعتزلة، حتى تبدو كالسبيل العارم الذي يحتاج في طريقه مقولات فقهية وكلامية طال زمن رسوخها في أذهان الناس . وهي في اندفاعتها هذه تطرق باب الاجتهاد شبه الموصد في اليمن طرْقاً شديداً ، إلى حد تحفيز من يدعي الاشتغال به ، لمزيد من الفكر والهمة . غير أن الذين توخوا كبح هذا الاتجاه الإصلاحى ، كانوا يدركون استحالة التصدي لأنصاره من فقهاء الزيدية المنشقين عن المؤسسة الإمامية ، الذين تحولوا بمرور الوقت من تيار سياسي مهمش إلى قوة سياسية واجتماعية فاعلة ، اخذت مرجعيتها تطالب بضرورة إعادة النظر في مذهب آل البيت، باعتباره الإطار الشرعي للنخبة العلوية الحاكمة.

(١٣) محمد محمد المجاهد : مدينة تعز غصن نضير في دوحة التاريخ العربي ، ص ١٥٣ .

سوف نسلط الضوء مجدداً في هذا الفصل على مجمل المطارحات الفقهية والكلامية ، التي حاول اصحابها من خلالها التحرر من وطأة عمل ( العلم الشامخ ) ، وذيله ( الأرواح النوافخ ) ، حيث تطرق فيه للمواقف الحاسمة التي اعترضت مسار فكره وحياته والتي تعيننا اليوم على استكشاف مظاهر الحياة الدينية والسياسية في مجتمعه اليمني ، الذي نعت به بشق الأوصاف المعبرة عن الانحطاط الخلقي والفساد .<sup>(١٤)</sup> لقد دفعه علماء السلطة القاسمية الخوض في مسألة الإمامة وإستحقاقها<sup>(١٥)</sup> ، باعتبار أن المؤسسة الإمامية ليست منزهة من الأخطاء . فماذا لو أن عالماً مستقلاً بفكره ومعتداً بذاته كالمقبلي ، برز من داخل هذا المحيط الثقافي والسياسي ، ودعا إلى التغيير من خلال طرحه أسئلة جديدة مثيرة للجدل تهمز القناعات في هذا المذهب ، أو ذاك الإمام العالم ؟

وضع المقبلي كتابه ( العلم الشامخ ) في الفترة الممتدة بين عام ١٠٨٠ - ١١٠٨ هـ / ١٦٦٩ - ١٦٩٦ م .<sup>(١٦)</sup> وإذا أخذنا الزمن المشار إليه على وجه التقريب ، بإمكاننا القول إنه قد مر بتجربة قاسية في طفولته وشبابه غيرت مجرى حياته ، أو هكذا توحى عباراته النقدية الصارمة - المبثوثة في معظم مؤلفاته . كانت السمة الغالبة على حياة المقبلي في طفولته ، وفي باكورة شبابه في مدينة ثلا ، هي السعي المستمر في طلب العلم ، فسلان طبيعة هذه المرحلة التكوينية تتحدد ببعض الملامح والسمات العامة ، التي من أبرزها :

(١٤) مثلما رصد ابن الوزير في كتابه : العواصم والقواصم وذيله إثثار الحق على الخلق ، مظاهر الفساد الاجتماعي في عصره من خلال مساجلته مع شيخه السيد جمال الدين علي بن محمد القاسم ، توسع للمقبلي في هذه المسألة عندما احتدمت المناظرات العلمية بينه وبين علماء صنعاء الجامدين ، متخذاً من علم الكلام منهجاً له في تحديد مظاهر الانحطاط الخلقي في مجتمعه . انظر تفاصيل ذلك في كتاب الشوكاني : البدر الطالع ، سبق ذكره ، ج ١ ، ص ٢٨٨ .

(١٥) حول المحيط الأوسع للجدل المذهبي بين سائر الفرق الزيدية وانصراف عدد لا بأس به من علماء السيمن عن الاشتغال بعلم الكلام إلى الاهتمام المتزايد بعلوم القرآن ، يمكن الرجوع إلى دراسة محمد محمد الحاج الكمالي : الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى وأثره في الفكر الإسلامي سياسياً وعقائدياً ، ص ٥٧ - ٥٨ .

(١٦) زبارة : تقاريط نشر العرف لتبلاء اليمن بعد الألف ، سبق ذكره ، ص ٧٨١ - ٧٨٢ .

أولاً، اكتمال شخصيته العلمية وبزوغ نجمه فور ارتحاله إلى صنعاء ، وذيع اسمه بين أكابر علماء اليمن . ثانياً ، الدعوة الدائمة إلى إحياء علوم الاجتهاد ونبذ الجمود والتقليد، فضلاً عن ولعه الشديد بخوض المناظرات الفقهية والكلامية مع علماء عصره ، الذين حاولوا الإيقاع به لدى السلطان؛ ثالثاً ، اتجاهه الواضح إلى علوم القرآن والسنة ، بل وتركيزه الشديد على الاشتغال بعلم الكلام ، باعتباره زيدياً معتزلياً جبائياً ،<sup>(١٧)</sup> كما نلمس ذلك في مطارحاته الكلامية التي احتلت حيزاً كبيراً في معظم أعماله .<sup>(١٨)</sup>

يفهم من السياق التاريخي للدولة القاسمية ، أن صنعاء ظلت محافظة على مركزها عاصمة سياسية وثقافية ، تجتذب إليها طلبة العلم من أنحاء اليمن الطامحين في حياة أفضل. اختار المقبل الانتقال من قرية ( المقليل ) في جهة لاعة من بلاد كوكبان مروراً بمدينة ثلا إلى صنعاء ، نظراً لأن محيطه الثقافي كان معزولاً عن أي جو علمي ، فالمدرسة الملحقة بالمسجد كانت شبه معطلة ، والكتب الدراسية المقررة كانت عقيمة لا تفي بالحاجة ، ويغلب على شيوخه التقليد ؛ فأصبح حاله في تحصيل العلم على حد قوله كمن يستهدي عمياناً .<sup>(١٩)</sup> كانت صنعاء المحطة الثانية في حياته ، التي أهتمك فيها بتلك المناظرات

(١٧) الجبائية : فرقة كلامية ، تنسب إلى أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي وابنه أبي هاشم عبد السلام ، وهما من معتزلة البصرة . اتفقا على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار ، وعلى القول بإثبات الفعل للعبد خلقاً وإبداعاً ، وإضافة الخير والشر ، والطاعة والمعصية إليه استقلالاً واستبداداً ، واتفقا أيضاً على أن المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقيبح واجبات عقلية ، وأثبتا شريعة عقلية ورداً الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام وموقنات الطاعة التي لا يتطرق إليها عقل . فالمعتزلي سواء كان جبائياً أو بمشمية يزن الفضائل والردائل بمقياس الزمان والبيئة ونحوهما ، ويجهل في تقرير الأخلاق كما يجتهد صاحبه في الفقه . انظر كلاً من أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ٧٨ وما تليها ، وأحمد أمين : ضحى الإسلام ، ج ٣ ، ص ٧١ .

(١٨) أحمد عبد الله عارف : الصلة بين الزيدية والمعتزلة ، ص ٣٦٠ .

(١٩) صالح بن المهدي المقبل : العلم الشامخ في تفضيل الحق على الأبناء والمشايخ ، ص ٤٤٦ ، وزبارة :

تقاريط نشر العرف لنبلأ اليمن بعد الألف ، سبق ذكره ، ص ٧٨١ .

الفقهية والكلامية الصاخبة مع أقرانه العلماء ، مما حال بينه وبين الاستقرار فيها بصورة دائمة .

ولا نعرف المدة التي قضاها المقبل في صنعاء ، ولكنها قد لا تكون تجاوزت بضعة سنوات ، اضطر بعدها مكرهاً لمغادرتها عندما حاول خصومه الإيقاع به عند السلطان . ويذهب محمد بن علي الشوكاني إلى القول إنه لما وطأت قدما المقبل أعتاب مدينة صنعاء مملكة العقل "جرت بينه وبين علمائها مناظرات أوجبت المنافرة" (٢٠) وحتى هذه اللحظة ، لم أجد جواباً مقنعاً ، يفسر تلك المحنة التي ألمت بصالح المقبل ، الذي خرج من صنعاء فاراً بدينه ، عندما شعر أن حياته أصبحت معرضة للخطر ، نظراً لمواقفه الفكرية المناهضة لتيار التشيع المذهبي - الجارودي - (٢١) بشأن مذهب آل البيت .

كانت حياة المقبل حياة عاصفة على المستوى الثقافي والسياسي ، كما نلمس في تلك المناظرات الفقهية والمساجلات الكلامية التي حرص على جمعها وتدوينها في كتاب ( العلم الشامخ ) وذيله ( الأرواح النوافخ ) ، بهدف الإفصاح عن مكنون ذاته الحائرة ؛ حتى قيل إنه كان ظاهرة ثقافية متميزة في القرن الثاني عشر للهجرة / السابع عشر الميلادي . يحدثنا عنه أحمد بن محمد الحيمي صاحب تراجم (طبيب السحر في أوقات السمر) ، بما نصه: "مجتهد غير مقلد ، مفحم للخصوم مبلد ، ما فتح أحد باباً من العلم كبا به ، ولا ركب جواداً همته في مسابقتها إلا كبا به ، فهيئات لم يذق من موائد الإفادة

(٢٠) الشوكاني : البدر الطالع ، سبق ذكره ، ج ١ ، ص ٢٨٨ .

(٢١) الجارودية : فرقة زيدية إمامية ، تنسب إلى أبي الجارود زياد بن المنذر العبدي ، يعتقد أتباعه بأن الإمامة بالنص محصورة في أهل البيت ، وأن الأمة ظلت وكفرت بصرفها الأمر إلى غير الإمام علي بن أبي طالب وولديه الحسن والحسين . تذكر المصادر أن الجارودية افرقت إلى عدة فرق من أهمها البترية (الصالحية) نسبة إلى الحسن بن صالح بن حي ، الذي يقول أتباعه بأن علياً كان أفضل الناس بعد رسول الله - ﷺ - وأولاهم بالإمامة . كما يكفر البترية الجارودية لقولهم بتكفير الشيخين أبي بكر وعمر . وقد تولد عن هذا الخلاف المذهبي عدة انشقاقات سياسية وثيقة الصلة بالإمامة ، الأمر الذي أسفر عن ظهور الفرقة الجريرية ( السليمانية ) والحسينية وغيرها . حول ملازمة هذه الانشقاقات أنظر كلاً من نشوان بن سعيد الحميري : الحور العين عن كتب العلم الشرائف دون النساء العفائف (تحقيق كمال مصطفى) ، ص ٢٠٧ - ٢٠٨ ، وعارف تامر : الإمامة في الإسلام ، ص ٩٢ .

شيئاً أشهى من كتابه؛ قد لهج بالمناقشة لهج الصب بحبيته ، وأنس الجدال أنس العليل بطيبه .. " (٢٢)

أما الشوكاني فيصفه بهذه العبارات الجزيلة اللفظ والمعنى " .. برع في جميع علوم الكتاب والسنة ، وحقق الأصولين والعربية والمعاني والبيان والحديث والتفسير وفاق في جميع ذلك . ثم دخل بعد ذلك صنعاء وجرت بينه وبين علمائها مناظرات أوجبت المنافرة ، لما فيه من الحدة والتصميم على ما تقتضيه الأدلة وعدم الالتفات إلى التقليد ، ثم ارتحل إلى مكة ووقعت له امتحانات هنالك واستقر بها حتى ( مات ) . " (٢٣)

### مذهبه في الإصلاح :

يجمع الدارسون الذين تناولوا سيرة المقبلي على أنه جمع بين العلوم العقلية والنقلية، فهو كما يبدو من مؤلفاته يجمع بين صفات الفقيه والمتكلم في آن واحد. فالبحث والتعمق في حياة هذا العالم ، ربما تساعدنا في التعرف عن كثر عن هذه الشخصية العلمية التي يكتنفها بعض الغموض، أو ربما أهملها الدارسون الأقدمون والمحدثون عن قصد، أو أبدوا تحفظاً مبالغاً تجاهه شخصياً ، أو تجاه مواقفه الثقافية التي اتسمت بحدة الطبع . بل إن موقفه بشكل عام من علماء الزيدية ولاسيما الجارودية في صنعاء اليمن ، ومن علماء المذاهب الأربعة في الحرمين الشريفين ، إنما كان يغلفه شعور عميق بالامتعاض من ميلهم الشديد للتقليد المذموم . ويفهم من كلام من ترجموا للمقبلي ، خصوصاً الحيمي والشوكاني أنه قد مر بتجربة قاسية جعلته يتحول تدريجياً من مذهب العترة إلى مذهب أهل السنة والجماعة . ترى ما سر هذا التحول أو التحامل على زيدية اليمن المتأخرين ؟

الإجابات على هذا السؤال متناقضة وغامضة ، فبعضهم كمحمد زبارة يذكر عمق الخلاف الذي نشب بينه وبين علماء صنعاء من الهادوية والجارودية الذين ثلبوا عرضه

(٢٢) انظر أحمد بن محمد الحيمي : طيب السحر في أوقات السمر ، مخطوط ، ورقة ٦٢ ، نقلاً عن زيارة : نشر العرف ، سبق ذكره ، ص ٧٨٢ .

(٢٣) الشوكاني : البدر الطالع ، سبق ذكره ، ج ١ ، ص ٢٨٨ .

بقصائد مقذعة في الهجاء ، واعتبره الكثير منهم بأنه رافضي ، يشكل خطراً على الدولة .  
ومحلول عام ١٠٨٢ هـ / ١٦٧١ م ، بلغ عداء بعض أقرانه الذين ضاقوا بتحرره الفكري  
الذروة ، فهجاه بعض الجارودية بهذه القصيدة :

المقبلي ناصبي	أعمى الشقاء بصره
لا تعجبوا من بغضه	للعثرة المطهرة
فرق ما بين النبي	وأخيه حيدر
وأمره ← فإنه ... معرفة	لكن أبوه نكره (٢٤)

وكتبت في جو صنعاء المشيع بالصراع المذهبي والإرهاب الفكري ، الاتهامات  
الموجهة لكلاً من تسول له نفسه طرح أسئلة جديدة تتعلق بالمذهب أو الثقافة السائدة .  
وقد بُعِثَ المقبلي بأنه ( ناصبي ) ، وبالتالي فقيه مكاشح ومباغض لمذهب العترة . وفي  
المقابل نظمت قصائد مضادة ، يدافع فيها أصحابها على شخص المقبلي ، الذي وقع  
فريسة سهلة لأقلام التطرف المذهبي وغوغاء صنعاء . فها هو السيد العلامة الحسين بن  
عبد القادر الروضي ينبري للدفاع عنه مشيداً بمواقفه الفكرية الشجاعة :

المقبلي ناصح	للمؤمنين البررة
أحبه أهل الكمال	وقالاه القصير
جمع بين الصحب في	وداده وحيدر
وبغض آل المصطفى	سبيته مستكبر

وفي مقطع آخر من نفس القصيدة ، يقول صاحبها :

لا تعجبوا لمن رمى	أهل العلوم البررة
فما يضمر شامخ	رميه ببعره
يا عجباً لما جناه	من عظيم حقيره (٢٥)

(٢٤) زبارة : نشر العرف ، سبق ذكره ، ص ٧٨٥ .

(٢٥) المصدر نفسه .

كانت المناظرات العلمية وما رافقها من تراشق بالكلمات النابية ، أشد وأنكى من تلك الدسيسة الباردة التي لجأ إليها خصوم القبلي للإيقاع به عند الإمام ، حيث وجهت إليه تهمة الرفض ، وأخذ الناس يتساءلون عما دعاه إلى اتخاذ موقف مناوئ لمذهب آل البيت . كان ذلك سبباً من جملة أسباب وراء هجرته إلى الأراضي المقدسة ، باحثاً عن الحرية والسلام المفقودين في وطنه .

يتحدث القبلي بمرارة مصحوبة بخيبة الأمل عن اغترابه في وطنه ، الذي أصبح مرتعاً للمتشيعين والغوغاء . فهو يذكر في مقدمة كتابه شيء من تلك المعاناة في وسط مجتمع عبارات لا تخلو من الأسى ، حيث يقول : " وبعد ، فهذه مباحث من الأصولين وغيرهما كثر في خلدي ذكرها ، وكبر عليّ جلدي قدرها ، فكتبها في هذه الأوراق لتكون مني برأى ومسمع حتى يسهل استحضارها لما عرض ، وغرضها طلب الاستعانة بمن جمع ثلاث خصال من العلماء : الإنصاف والأهلية وارتفاع الهمة " .<sup>(٢٦)</sup> ويضيف قائلاً : " وذاك في عصرنا الغراب الأبيض ، هيهات لقد أعمى التعصب البصائر ، وأفسد التمثيل السرائر ، غير أنني ذاهب إلى ربي سيهدين ، واقفاً موقف الجهل الذي خرجت عليه من بطن أمي حتى يهجم بي على المطالب ويضطرني إليها برد اليقين ، فاراً إلى الله تعالى ممن قال تعالى فيهم : (( إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء إنما أمرهم إلى الله ثم يُنبئهم بما كانوا يفعلون )) . " <sup>(٢٧)</sup>

واضح مدلول هذه النبرة الحزينة التي تصدر عن عالم مجتهد عاش حالة موحشة من الاغتراب داخل وطنه - صنعاء اليمن . يسجل القبلي احتجاجه على المحيط الثقافي الذي كان يكتنفه ، بهذه العبارات القلقة : " ولقد عرفت هذا من نفسي منذ سمعت بالخلاف ، وأول ما طلبت في بلدي سمعت في أول (( الأزهار )) من فقه الزيدية ، قوله : التقليد في المسائل الفرعية جائز ، فقلت للشيخ : فهل التقليد جائز في أن التقليد جائز ، فقل من

(٢٦) القبلي: العلم الشامخ ، سبق ذكره ، ص ٦ - ٧ .

(٢٧) المصدر نفسه .



فهم ذلك " ويضيف المقبل : " ثم لما لم أجد شفاء عظم ذلك عليّ ، وقلت : ما الثمرة في تفويت العمر فيما لا أعلم أنه جائز ، أو ليس بجائز ! ثم لما ذكروا هل كل مجتهد مصيب ، أو ليس بمصيب ، زادني ذلك بلاء وصرت لغياوتي أستهدي عمياناً هناك .. " (٢٨)

نفهم من سياق تلك الحادثة ، أن المقبل كان متشدداً في دينه ، أو قل متمسكاً بالأنواع الشرعية كما يراها ويفسرها ؛ وكان لا يهمه أن يخالف ما درج عليه الناس من تقليد أعمى لمن سبقهم . فهو يذكر أن زيدية اليمن المتأخرة كانوا يميلون ميلاً شديداً لتقليد أئمة آل البيت . ولعل موقفه الناقد لمذهب آل البيت ، قد هبأ في وعيه ، قبل أن ينتقل من مدينة ثلا إلى صنعاء ، من خلال احتكاكه المباشر هناك بشيوخه الذين كان يغلب عليهم التعصب المذهبي والتقديس المبالغ فيه للأئمة . ثم عبر عن ظاهرة التقليد بأشكال متفاوتة ، توخى منها حل مشكلات قائمة تخضت عنها أوضاع المجتمع السياسي في القرنين الحادي عشر والثاني عشر من الهجرة / الثامن عشر والتاسع عشر من الميلاد .

تراجعت في هذا العصر علوم الاجتهاد تراجعاً ملحوظاً مع استفحال التقليد والتشيع المذهبي ؛ وتراجع العلماء عن الاشتغال بعلوم الاجتهاد . وفي عبارات المقبل تجلّى التراجع حين أستقر العلم والعلماء على منهج التكرار والترديد ، لما خلفه الأولون ، بإضافة شرح أو حاشية لكتاب ، ومن ثم التعليق عليه بعبارات ومصطلحات غامضة لا تمت بصلة للواقع المعاش . سوف نجد أن انطلاقة المقبل ، منذ نعومة أظفاره ، من مقولة " من قلّد كفر " ، سيؤدي به إلى الانصراف كلية عن علوم التقليد إلى علوم الاجتهاد ، والبحث عن الحقيقة المجردة التي هي ضالة المؤمن . وفي ذلك يقول : " ثم سمعت ورأيت في كتب الكلام أنها مبنية على الاستدلال ، وأنه لا سلامة لدين الإنسان ، ولا كمال بدون معرفتها ، فمضيت عمراً في ذلك ، وطالعت كل ما وقفت عليه من كلام الناس كائناً من

كان ، والله تعالى يثبتني في مزلق الأهواء ، ويأخذ بناصيتي ، وله الحمد إلى ما هو أقرب إلى التقوى .. " (٢٩)

تضفي هذه الروح العلمية القلقة على صاحبها سمة العالم النهم لمعرفة الحقيقة ذاتها أيًا كان مصدرها . لكننا ونحن نقرأ هذه السطور ، يطالعنا في شخص المقبل فقيه زيدي محدث ، ومتكلم معتزلي متعدد المواهب ، لم يكن نكرة إلا في نظر خصومه . أما في نظر من أنصفوه ، فهو " المجتهد المطلق المحقق المتفنن التحرير ، الورع الزاهد العابد الاواه ، صاحب المصنفات المتعددة والأبحاث المسددة " . (٣٠) وفي مكان آخر من مصنفه ( العلم الشامخ ) ، تطرق لمظاهر التشيع المذهبي ومستوياته ، ولكن سخريته هذه المرة ، كانت موجهة علماء السلطة الذين يتشدقون بالتزامهم خط الكتاب والسنة : " وكل يدعي أنه متمسك بالسنة ، فمنهم من عنده شطر صالح من السنة ، ومنهم من بقي له كلمة الإسلام ، ويغير نفسه بالدعوى ، ويستدرج الغافلين ، وما زال الأمر متفاوتاً والخير والشر كفتي ميزان ، يرتفع هذا عند هذا آونة ، وينخفض تارة بحسب السيرة ، وتارة بحسب العلم ، وتارة بحسب العمل والناس ، أو كثير منهم يشهدون لأئمة العلم الذين شيدوا حصون البدع ، ودار على رحاهم حل عقد السنة جمع . " (٣١)

يذكر المقبل في كتابه ( العلم الشامخ ) أنه ألفه للرد على زيدية اليمن المتأخرين ، بهدف الدفاع عن العقيدة وإفحام الخصوم . بهذا الخصوص ، يذكر أسباباً كثيرة يلجأ فيها العلماء والسلطين إلى البدعة والغلو في الدين ، ويرى أنها كلها لا تبرر الفرقة المذهبية المقيتة بين المسلمين ، أو كما يقول مراراً : " هذا يثبت سنة ويعقد بجنبها راية بدعة ، والآخر ينكر تلك البدعة فيصيب ، ولكن يحرمه الخصام إلى هدم تلك السنة ، فيصبح أيضاً قد أقام سنة وشيد بدعة ، فكل منهم قد خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً ، وشارك هذه

(٢٩) المصدر نفسه .

(٣٠) زيارة : نشر العرف ، سبق ذكره ، ص ٧٨٢ .

(٣١) المقبل : العلم الشامخ ، سبق ذكره ، ص ٥١٩ - ٥٢٠ .

الأمراء في هتك تلك الأستار وسفك تلك الدماء ، ونهب تلك الأموال ، وتلب تلك الأعراض . " (٣٢)

يطرح المقبل كتابه ( العلم الشامخ ) من خلال التقديم العام أو التصدير باعتباره معالجة للأوضاع المتردية في عصره ، التي يعاني منها المجتمع الإسلامي من انحطاط ثقافي وسياسي واجتماعي . فهو من حيث المبدأ ، يرفض دعوى أن باب الاجتهاد قد أنسد ، بقوله : " ومن مفاصد الخلاف سد باب التفقه في الدين ومعرفة الكتاب والسنة ، حتى صار المتشوف لذلك متفقاً على جنونه وخطأه عندهم ، ويصرحون أن الاجتهاد قد استحال منذ زمان ، وإنما دس لهم الشيطان ذلك ، لأنه لو بقي الباب مفتوحاً لوقع للتأخري المجتهدين أن يوافقوا هذا في مسألة وذاك في أخرى ، ويصير لبعضهم أتباع ، فينتقض عليهم استقرار المذاهب ، ويختلط الأمر حتى يعود كما كان في وقت الصحابة رضي الله عنهم . " (٣٣)

إذاً ، ينبغي على طالب العلم طرق باب الاجتهاد في المذهب الزيدي نصاً وممارسة ، شريطة الإمام بفنونه وأدواته ، بدلاً من الجنوح إلى التقليد . كما أن التحول الحظير في أصول الدين الخمسة : العدل ، والتوحيد ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، قد كان السبب المباشر في الانحطاط الثقافي والسياسي الذي أصاب المؤسسة الإمامية في العصور المتأخرة . (٣٤) والملاحظات النقدية التي ضمنها المقبل في ( العلم الشامخ ) و( الأرواح النوافخ ) ، ترمي إلى توجيه دعوة

(٣٢) المصدر نفسه .

(٣٣) المصدر نفسه ، ص ٤٢١ .

(٣٤) أحدث الهادي تغييراً مهماً في أصول الدين الخمسة ، حيث جعل الأصل الخامس عند المعتزلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يحتل المرتبة الرابعة ، وفي نفس الوقت ادخل تعديلاً جديداً بحذفه الأصل الرابع المنزلة بين المنزلتين ليحل محله أصل ( تثبيت الإمامة في آل البيت ) . راجع كلاً من علي محمد زيد : معتزلة اليمن دولة الهادي وفكره ، ص ١٥٨ ، وأشواق أحمد غليس : التجديد في فكر الإمامة عند الزيدية في اليمن ، ص ٩١ - ٩٢ .

مفتوحة لإصلاح الخلل الكامن في فكر الزيدية ، مثلاً : القضاء والفتيا وقواعد العمل بهما ، طبقاً للتسلسل التالي : الكتاب ، السنة ، الإجماع ، القياس ، ودليل العقل لا النقل .

يبدو على المقبلين وهو في العقد الثالث من عمره ، تغيير واضح في فكره وشخصيته العلمية ، لاسيما بعد أن وصل إلى مرتبة الاجتهاد المطلق الخالي من كل عناصر التقليد<sup>(٣٥)</sup> نجد في ( العلم الشامخ ) ، تغييراً واضحاً في أسلوب كتاباته ومناقشاته ، وهذا الأسلوب يذكرنا بالنهج الذي أخطه الحسن بن أحمد الجلال ( ت ١٠٨٤ هـ — / ١٦٧٣ م ) في سطور كتابه ( ضوء النهار المشرق على صفحات الأزهار ) .<sup>(٣٦)</sup> ورغم الاختلاف الواضح في منهجهما وقراءتهما للفكر الزيدي ، حاول كلاهما إعادة النظر في كثير من المسائل الفقهية والكلامية ، التي تعتبر من الثوابت المقدسة في المذهب .

قد نجد هنا مدخلاً مناسباً للمقارنة بين الجلال والمقبلي باعتبارهما علمين من أعلام الفكر الزيدي ، اعتبروا الإمامة والسياسة مفسدة . ففي ذلك تقارب واضح مع مدلول عبارة " ملك عضوض " ، بمعناها الفقهية الشائعة لدى علماء الزيدية . ولعل خروج المقبلين عن تحفظه بتعرضه لمظاهر الصراع المذهبي الذي غذته السلطان (العثمانية والقاسمية) ، كان من جملة أسباب حفزته لمعالجة هذه المشكلة العويصة . لكن الإخفاق الذي مني به في محاولته التقريب بين عالم السنة وعالم الشيعة لم يكن مقصوراً على تجربته بالذات ، فتجربة الحسن الجلال في تمرير بعض مشاريع الإصلاح ، كانت أمراً عابراً لم تعره المؤسسة الإمامية اهتماماً يستحق الذكر . ويبدو أن ( الجلال والمقبلي ) لم يكونا يعلمان أنهما بأبحاثهما وفتاويهما الناقدة للنظام الاجتماعي ، إنما كانا يمهدا السبيل لسقوط الدولة القاسمية .<sup>(٣٧)</sup>

غير أن نقد المقبلين لمقولة " الإمامة في آل البيت " ومحاولته إبطالها ، لم يتمخض عن تطوير إطار معرفي بديل في الفكر الزيدي . ولم تجد هذه الدعوى هوى في نفوس الناس

(٣٥) الشوكاني : البدر الطالع ، سبق ذكره ، ج ١ ، ص ٢٨٩ .

(٣٦) عارف : الصلة بين الزيدية والمعتزلة ، سبق ذكره ، ص ٣٦٠ .

(٣٧) انظر مراثية محسن بن عبد الكريم إسحاق في الدولة القاسمية في بحث حسين عبد الله العمري : مائة عام

من تاريخ اليمن الحديث ، ص ٢٤٢ .

داخل اليمن ( في صنعاء ) ، أو خارجه ( أم القرى ) ، نظراً لما تتمتع بهما المؤسسة الإمامية من نفوذ سياسي وروحي بين سائر المسلمين في أنحاء المعمورة . ولما كان موسم الحج هو الرابط القوي بين كافة المسلمين خاصتهم وعامتهم ، يلتقون فيه للتعارف وتبادل وجهات النظر حول مسائل شتى دينية ودنيوية ، فقد أتاحت هذه المناسبة الدينية للمقبلي نشر مذهبه وتغلغل أفكاره الإصلاحية في أذهان مسلمي مصر وتركيا والهند وداغستان في منطقة القوقاز المتعطشين لمعرفة أصول دينهم الحق . (٣٨)

### موقفه من زيدية اليمن الهادوية:

اتخذت المؤسسة الإمامية منذ نشأتها صيغة مؤسسات حكم وسيطرة يتأطر نشاطها حول محاور ثلاثة : الدعوة والخروج والورثة . (٣٩) ولكنها مع ذلك تبقى عنواناً لأشكال من الحراك الثقافي المتحانس والمتفتح على أكثر من مذهب وفكر وممارسة . غير أن صيغة الاجتهاد والتحديد ظلت الصيغة الموازية التي تبلورت بمرور الوقت في صيغة موازية تمثلت في أشكال متعددة من أنماط الجمود والتقليد ، وما يترتب عنه من علاقات وممارسات كاشفة لمنطلقاته السياسية . بهذا المعنى شكلت المعارضة الدينية التي تبناها التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة ، قاعدة عامة لتطور هذه الحركة الفقهية والكلامية إلى قوة سياسية واجتماعية فاعلة، تطالب بضرورة إعادة النظر في المرتكزات الدينية لمذهب أهل البيت ، باعتباره الإطار الشرعي للنخبة العلوية الحاكمة . (٤٠)

في هذا الاتجاه ، وفرت الطبقة الإمامية الحاكمة على اختلاف تعبيراتها السياسية والاجتماعية قاعدة صلبة لظهور ما يسمى بالاتجاه السلفي في المذهب الزيدي ، الذي تمكن من النهوض بأدوار ثقافية مختلفة ؛ وبالتالي الإسهام المباشر في رسم أهدافه الإصلاحية وفق تصوره الخاص لإشكاليات المجتمع السياسي ، سواء في المركز صنعاء ، أو

(٣٨) أحمد حسين شرف الدين : تاريخ الفكر الإسلامي في اليمن ، ص ٢٥٥ - ٢٥٦ .

(٣٩) أحمد محمود صبحي : في علم الكلام الزيدية : دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين ،

ج ٣ ، ص ٤٥٦ .

(٤٠) المصدر نفسه ، ص ٣٩٧ .

من خارجها - تحديداً المجر<sup>(٤١)</sup> الدينية التي كانت بمثابة القلاع الحصينة للدعوة الزيدية والدولة الهاديوية . ويصبح التيار السلفي المنبثق من رحم الفكر الزيدي - رغم الحصار المضروب من حوله - قابلاً للفهم والتطور والنماء على أيدي العلماء المجتهدين ، الذين تصدوا بقوة لظاهرة التقليد التي قرونها بالتعصب المذهبي ، أو بتعبير معاصر طالبوا بحرية الفكر والحد من الإرهاب الفكري .

قدم المقبلي إلى صنعاء بعد خروج الإمام القاسم بن محمد على سلطة الباب العالي ، وتمكنه من قيادة المقاومة اليمنية في الهضبة الشمالية بنجاح ضد الحكم العثماني ، حتى أجبر الأتراك على سحب قواتهم من اليمن عام ١٠٤٥ هـ / ١٦٣٥ م .<sup>(٤٢)</sup> وكان اليمن أول قطر عربي يحقق استقلاله ويعلن انفصاله عن الدولة العثمانية ، التي كانت تخوض غمار حرب طاحنة ضد الدولة الصفوية الشيعية الإمامية في الحدود المتاخمة لآسيا الصغرى وبلاد الرافدين .<sup>(٤٣)</sup> وفي صنعاء اليمن عاصمة الدولة القاسمية، بدأ المقبلي ينشر أفكاره الفقهية والكلامية المخالفة في بعض مقالاتها لتوجهات علماء المؤسسة الإمامية ، حتى أعتبره الكثير منهم رافضي ، يشكل خطراً على الدولة.<sup>(٤٤)</sup>

(٤١) المفرد ( هجرة ) وهي عبارة عن مستوطنة زراعية شبه مغلقة يقطنها جماعة من المزارعين والحرفيين ، يسوسهم شيخ القبيلة بالتعاون مع العلماء المقيمين بها في أوقات السلم والحرب . والهجرة بلغة العرب الجنوبية ( المسند ) يقصد بها المكان أو المقر الأمن الذي يستقر به الناس والتقيّد بطاعة صاحب الأمر فيها . وتشير المصادر إلى أن الهجرة يعود تاريخها إلى فترة ما قبل الإسلام ، لكنها أخذت طابعها المتميز بعد ظهور الدعوة الإسلامية واعتناق أهل اليمن للعقيدة الجديدة . ومع انتشار الإسلام في جنوب الجزيرة العربية وازدياد الحاجة إلى معرفة أصول الدين وفروعه ، أسس الإمام الهادي يحيى بن الحسين الرسي في صعدة البنية الأولى من سلسلة المجر الدينية في مرتفعات اليمن الشمالية، التي أصبحت مناراً للعلم والمعرفة يؤمها طلبة العلم والطامحون في حياة أفضل . لمزيد من التفصيل حول نظام الهجرة انظر كلاً من محمود علي الغول : " مكانة نقوش اليمن القديمة في تراث اللغة العربية الفصحى " ، مجلة الحكمة ، العدد (٣٨) السنة الرابعة ، أبريل ١٩٧٥ ، ص ٣٦ - ٣٧ ، ويوسف محمد عبد الله : " مدونة النقوش القديمة " ، مجلة دراسات يمانية ، العدد (٢) ، ربيع الثاني ١٣٩٩ هـ / مارس ١٩٧٩ م ، ص ٥٠ ، وسيد مصطفى سالم : وثائق يمنية دراسة وثائقية تاريخية ، ص ١٩٦ - ١٩٧ ، وفضل أبو غانم : البنية القبلية في اليمن ، ص ٢٧١ وما تليها .

(٤٢) سيد مصطفى سالم : الفتح العثماني الأول لليمن ، ص ٣٥٣ .

(٤٣) وجيه كوثراني : الفقيه والسلطان دراسة في تجربتين تاريخيتين : العثمانية والصفوية ، ص ٤٨ .

(٤٤) عبد المجيد عبد الرحيم : " المقبلي " . مجلة اليمن الجديد ، العدد (١١) ، السنة الثانية ، مارس ١٩٧٣ ، ص ٢٢ .

وبعد أكثر من قرن من الفوضى السياسية والصراع من أجل السلطة بين أئمة الزيدية والحاميات العثمانية المرابطة في اليمن ، أفسح المجال للحوار الثقافي بين العلماء على اختلاف مذاهبهم . وكان المقبلي من العلماء القلائل الذين أسهموا في هذا المجال ، ليس بصفته عالماً زيدياً مجدداً فحسب ، بل ومتكلماً معتزلياً مستقلاً بفكره وذاته ، يرفض الانصياع لمشيئة السلطان وحاشيته . فالعظمة عنده بما يمتلكه الرجل من العلم والشجاعة في المجاهرة بالحق في وجه سلطان جائر . وسنلاحظ أن الأفكار التي بسطها حول الإمامة واستحقاقها ما كانت لتتغلغل في فكر الزيدية إلا لدخول بعض مؤثرات المعتزلة الجبائية فيه نتيجة للصراع السابق ، الذي فجرته كلاً من فرقتي المطرفية <sup>(٤٥)</sup> والمختزعة <sup>(٤٦)</sup> حول هذه القضية الجوهرية - الإمامة واستحقاقها . <sup>(٤٧)</sup>

(٤٥) المطرفية : فرقة زيدية منشقة عن مذهب آل البيت ، أسسها علي بن محفوظ في نهاية القرن الرابع للهجرة ، على اثر مناظرة حادة وقعت بينه وبين علي بن شهر في زمن الإمام القاسم بن علي العياني . بعد فترة زمنية ، احتدم الجدل مجدداً بين الشيخ مطرف بن شهاب ، الذي عارض وأتباعه إمامة المتوكل أحمد بن سليمان في منتصف القرن السادس للهجرة . منذ ذلك التاريخ ، عرف أتباع ابن شهاب بالمطرفية ، وقد عرف عنهم تمسكهم بنظرية حدوث العالم طبقاً لتلك النظرية الفلسفية اليونانية ، التي تقول بأن الكون يتألف من الأصول الأربعة : الماء والنار والهواء والثرى . والمعلوم أن المطرفية يوافقوا سائر الفرق الزيدية في الفروع والإمامة ، ويخالفونهم في العقيدة . ويرجع المطرفية سند مذهبهم للإمام الهادي ، لكن هذا القول تنفيه سائر الفرق الزيدية ، لاسيما المختزعة التي يعتقد أتباعها بإمامة علي بالنص الخفي ، حيث تجمع شتى الفرق الزيدية على تكفير المطرفية ، نظراً لأنهم فارقوا الزيدية بمقلات عدة . انظر المصادر التالية: أحمد بن يحيى المرتضى : المنية والأمل في شرح الملل والنحل ، ص ٩٨ ، وأبمن فؤاد سيد : تاريخ المذاهب الدينية في بلاد اليمن حتى نهاية القرن السادس الهجري ، ص ٢٤٢ - ٢٤٣ ، وزيد : تيارات معتزلة اليمن ، سبق ذكره ، ص ٨١ وما تليها .

(٤٦) المختزعة : فرقة زيدية تلتزم خط مذهب آل البيت ، حظيت برعاية المؤسسة الإمامية في عهد الإمامين المتوكل أحمد بن سليمان والمنصور عبد الله بن حمزة ، اللذان كلفا القاضي جعفر بن عبد السلام الأبنأوي ، أحد الفقهاء المنشقين عن فرقة المطرفية ، التصدي لشيوخ المطرفية ، الذين أصبح لهم أتباع -

كان تنظيم القبلي موجهاً لمذهب الإمام الهادي ، بل وللمؤسسة الإمامية ، في حين نجد الجلال يولي اهتماماً خاصاً بالمستجدات الثقافية والسياسية في الفقه الزيدي ، فينفذ إلى بواطن الأمور .<sup>(٤٨)</sup> هذا ما دأب عليه رواد حركة الإصلاح والتجديد في اليمن الذين أطلق عليهم أحمد محمود صبحي مصطلح "الاتجاه الزيدي المتفتح على أهل السنة" ،<sup>(٤٩)</sup> ودخلوا في مواجهة مكشوفة ضد " التيار الزيدي المشايخ للمعتزلة " ، حيث حرص كل فريق منهم على نشر مذهبه على حساب الفريق الآخر .<sup>(٥٠)</sup>

شهدت الفترة القاسية نشاطاً ثقافياً وسياسياً محموداً لكلاً من هذين التيارين المتعارضين ، وقد ناصر الأئمة الحكام التيار الزيدي المشايخ للمعتزلة ، كوسيلة للدفاع عن وحدة التجانس الفكري للمذهب الزيدي ، الذي كان أتباعه يخوضون غمار مواجهة عسكرية ضد الدولة العثمانية المعروفة بتوجهها السني ، وتبنيها للمذهب الحنفي .<sup>(٥١)</sup> أما أنصار التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة ، فقد اصطدمت عناصره بسياسة الأمر الواقع ، التي أشار إليها ابن خلدون في مقدمته ، في باب الدولة العامة والملك والخلافة بقوله "

=ومريدين داخل مدينة صنعاء ومحيطها القبلي . وتتلخص عقيدة المخترة بقولهم إن الإمامة في آل البيت ، وإن الله اخترع الأعراض في الأجسام ، وأما لا تحصل بطاعتها كقول المطرفية . وسلوكوا في ذلك مسلك البصرية من المعتزلة . حول المحيط الأوسع للخلاف المذهبي بين الفرقتين نخيل القارئ لكلاً من أحمد عبد الله عارف : مقدمة في دراسة الاتجاهات الفكرية والسياسية في اليمن فيما بين القرن الثالث والخامس الهجري ، ص ١٨٣ - ١٨٤ ، وزيد : تيارات معتزلة اليمن في القرن السادس الهجري ، ص ٣٠٩ وما تليها .

(٤٧) انظر كلاً من عبد الغني محمود عبد العاطي : المَطَرِيَّةُ في اليمن بين العلم والسياسة ، ص ١٢٢ - ١٢٣ ،

وسيد : تاريخ المذاهب الدينية ، سبق ذكره ، ص ٢٤٦ وما تليها ،

(٤٨) المقال : قراءة في فكر الزيدية ، سبق ذكره ، ص ٥٣ - ٥٤ .

(٤٩) صبحي : في علم الكلام الزيدية ، سبق ذكره ، ج ٣ ، ص ٣٤٥ .

(٥٠) المصدر نفسه ، ص ٢٧٤ .

(٥١) عبد الواسع بن يحيى الواسعي : تاريخ اليمن المسمى فرجة الموم والحزن في حوادث تاريخ اليمن ،

ص ٢٧٢ .



أن المغالبة والممانعة إنما تكون بالعصبية لما فيها من النعرة والتذامر واستماتة كل واحد منهم دون صاحبة " . (٥٢)

✓ لكن كيف نشأت الإمامة أو السياسة الشرعية ، وكيف توصل المسلمون إلى اعتبار وجودها مسألة اعتقادية ؟ يتناول المقبل هذه المسألة من واقع معاشته للتجربة القاسمية في بلاد اليمن ، كما هو الحال عند ابن خلدون الذي عاش تجربة الموحدين في الأندلس وشمال أفريقيا ، فيقرر أن الفرصة لحصول إجماع حر في انتخاب إمام لم تتوفر قط ، منذ انتهاء الخلافة الراشدة ، كما لم تتوفر مثلاً عندما انتخب العديد من الأئمة الزيديين لمنصب الإمامة . وإذا كان هذا النقد يتعلق بالإمامة العلوية والسياسة الشرعية من حيث مبناه فقط ، فإنه من حيث الجوهر يتطرق إلى مسألة ثانية ، وهي التأكيد على اختلاف الفقهاء ، أو من يسميهم ( أهل الحل والعقد ) في هذه المشكلة العويصة . يقول المقبل : " والسبب أن الزيدية ما زال فيهم قائم في الأشراف ، وعوامهم يكادون يلحقون الإمام بالنبي ، يحاربون معه بلا جعل لا كسائر الملوك ، ومن مذهبهم وجوب الخروج على الظلمة والجورة ، وأن يكون القائم عدلاً مقسطاً.. بل يوافقون المعتزلة في العقائد ، وأما الفروع فأئمتهم يختلفون: منهم من يغلب عليه مذهب الحنفية ، ومنهم من يغلب عليه مذهب الشافعي موافقة لا تقليداً ، ومنهم من لم يكن كذلك بل شأنهم شأن سائر المجتهدين ، إنما يعظم الخلاف التعصب .. " (٥٣)

س لقد أثار الواقع السياسي في عهد الدولة القاسمية جدلاً فقهياً واسع النطاق ، منذ أن ألف الإمام أحمد بن يحيى المرتضى في مطلع القرن التاسع الهجري كتاب ( الأزهار في فقه الأئمة الأطهار ) ، وهو مصنف علمي تطرق لمسائل فقهية متشعبة تأتي في مقدمتها محدودية علم الاجتهاد والتقليد. (٥٤) ومنذ ذلك التاريخ - تاريخ تأليف كتاب الأزهار -

(٥٢) انظر أبو زيد عبد الرحمن ابن خلدون : المقدمة ، ص ١٧٠ .

(٥٣) المقبل : العلم الشامخ ، سبق ذكره ، ص ٣٨٩ .

(٥٤) الكمالي : الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى ، سبق ذكره ، ص ١٢١-١٢٢ .

حدثت تحولات سياسية وثقافية وتساؤلات محيرة حول قضية الإمامة واستحقاقها ، لم تأت الأجوبة عليها متجانسة أو واحدة . ويعلق المقبل في وصف هذا التطور السياسي - الثقافي ، وفي قوله بعض الاستطراد لماهية الحديث (( الأئمة من قريش )) ، معلقاً : " رواياته بحسب المعنى كثيرة ، والظاهر فيها الخير . ألا ترى أن في بعضها ( لا يزال الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان ) ، وفي بعضها : (الناس تبع قريش في الخير والشر ) ، ولا يأمر صلى الله عليه وسلم باتباع الشر . وقد تكلف الناس الاستدلال بتلك الأحاديث على أن الإمامة ، أي الخلافة في قريش ، وأنها محصورة عليهم ، وكان يلزمهم : أن القضاء محصور في الأزد ، والأزدان في الحبشة . " (٥٥)

يقول المقبل في تفسير تلك الخصوصية والصلاحية على نحو حاد " فحاصل ذلك رد القاضي والإمام إلى سائر المناظرين ، وأي خصوصية لهما حينئذ ( قلنا ) إن وظيفة المناظر تبين الحق وغرضه من ذلك تبليغ الشريعة ، والإمام والقاضي أحق الناس بذلك لتأهلتهما وترشحهما للأمور العامة والخلافة النبوية ، ثم أنهما يحملان على المعروف وترك المنكر ولهما من ذلك ما ليس لغيرهما كما لا يخفى . " (٥٦)

وعلى الرغم من أن حجج زيدية اليمن الهادوية في إبطال مقولة الأئمة من قريش ، التي تقوم على مفارقة قاسية تلزم العقل إلزاماً يتعذر تجاوزه إلا بالكتاب والسنة والإجماع ، هي التي استنهضت كافة الردود الدفاعية عن مذهب آل البيت ، فإن المقبل بصفته فقيهاً زيدياً يميل لمذهب أهل السنة ، ويسجل احتجاجه : "وليت شعري ما معنى الإجماع والفتيا عند هؤلاء القائلين بانقطاع حجة كتاب الله ورسوله وانسداد باب معرفتهما ، وأن المتأخرين إنما هم مجرد حكاية أقوال الأئمة ؟ فهل يتصور لهم إجماع أو فتيا يقوم بها الحجة ؟ وغاية جواب هؤلاء المدعين الفقه في هذا السؤال إنما هو دور محض ، يقولون قد

(٥٥) انظر كلاً من المقبل : الأبحاث المسددة في فنون متعددة ، ص ٢٥٣ ، وصالح حسن سميع : أزمة الحرية

السياسية في الوطن العربي ، ص ٢٩٠ .

(٥٦) المقبل : الأرواح النوافخ ، سبق ذكره ، ص ١٩٨ - ١٩٩ .

قالوا ينقسم ( الأئمة ) إلى مجتهد مطلق ومجتهد مذهب إلى آخر تلك الوسوس ، فنقول لهم هؤلاء الذين قالوا عن حجية قولهم سألنا . وما أحسن ما قال نشوان الحميري :  
إذا ما جتته بكلام ربي أجاب مجادلاً بكلام يحيى (٥٧)

يستشهد المقبل في مطارحاته بالفقيه نشوان بن سعيد الحميري (ت ٥٧٣هـ / ١١٧٢م) الذي عرف عنه معارضته السياسية لمذهب آل البيت . وهو في مطارحاته الفقهية والكلامية كان يرى أن الإمامة واستحقاقها للأعلم والأتقى دون أي اعتبار لمبدأ الفضل والشرف. (٥٨) والمقبل بدوره كان قد تقدم خطوة بتأسيس إنكاره لمبدأ تثبيت الإمامة في آل البيت على أساس عقلي أستمدته من تراث معتزلة اليمن . فحاول الدفاع عن نفسه مؤكداً انتماءه إلى مذهب آل البيت ، كون هذا الأصل - الكتاب والسنة - كان يمثل أصلاً من الأصول الخمسة لدى زيدية اليمن . ففي معرض تحديده لمذهب الإمام الهادي ، ترد العبارة التالية : " وإنما بقي في مذاهب أهل البيت من يدعي الاجتهاد لأنه سوغه له أمر دنيوي ، وهو أنهم شرطوا ذلك في الإمامة ، فصار يترشح لها جماعة من مناصبهم وهذا أرجح من تلك التقية ، وأيضاً سوغه له عامتهم لجواز أن تتم له أمنيته فيفوزوا بذلك عنده . وأما في غير أهل البيت فينكرون عليهم كسائر المذاهب ، فلذا يجعلون القضاء في المقلدين كغيرهم . " (٥٩)

انطلاقاً من إقرار المقبل بالأصول الخمسة للمعرفة عند معتزلة اليمن ، يسقط مبدأ تثبيت الإمامة في آل البيت ، حيث يغدو الأصل القديم - الكتاب والسنة - الذي اقره الإمام القاسم ، هو الأصل المعتمد لديه . ثم نراه يركز على علوم القرآن وإمكانية إعادة إنتاجها وفق هذا التوجه القديم ، وما ترتب عليه من انقسام علماء الأمة إلى فريقين : المنكرون لمبدأ الأصل الرابع الذي اقره الإمام الهادي ، وهو تثبيت الإمامة في آل البيت ،

(٥٧) المصدر نفسه ، ص ١٨٦ .

(٥٨) الحميري : الحور العين ، سبق ذكره ، ص ٢٠٤ .

(٥٩) المقبل : الأرواح النوافخ ، سبق ذكره ، ص ٢٠٦ .

والمعارضون له من فقهاء الجمهور ، الذين يقولون بمبدأ قرشية الخلافة .<sup>(٦٠)</sup> وعلى هذا يكون الإثبات والإنكار لهذا المبدأ أو ذاك موضع خلاف محتدم منذ القدم ، أو كما قال الشهرستاني قديماً : " ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثلما سل على الإمامة ."<sup>(٦١)</sup>

### موقفه من صوفية اليمن الأشعرية :

تسعفنا تجربة المقبلي في تكوين أطر منهجية ونظرية قادرة على استيعاب وفهم شتى الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية المتداخلة في مطارحاتها الكلامية ومباحثها الفقهية داخل المؤسسة الإمامية من جهة ، وخارجها داخل الزوايا الصوفية الأشعرية من جهة أخرى ؛ وصولاً إلى فهم ماهية الحركة السلفية في اليمن ، ممثلة بالتيار الزيدي المتفتح على أهل السنة . فالمقبلي الذي يوجه سهام نقده لمذهب آل البيت ، لا يتوان لحظة واحدة في مهاجمة صوفية اليمن أتباع ابن عربي صاحب نظرية الوجود ،<sup>(٦٢)</sup> وذلك باتجاه ثابت يرمي إلى تحرير فقه السنة من نفوذ مشائخ الطرق الصوفية الذين اعتبرهم من مروجي البدعة . فالبدعة من وجهة نظره ، وسيلة التجأ إليها بعض أدعياء التصوف المغالين في دينهم ، وحملهم ما حل بالإسلام من أزمات عقدية ونكبات سياسية من جهة ، ونشر معتقدات تتنافى مع مبادئ الكتاب والسنة من جهة ثانية .

(٦٠) المقبلي: العلم الشامخ ، سبق ذكره ، ص ٣٨٩ .

(٦١) انظر الشهرستاني : الملل والنحل ، سبق ذكره ، ج ١ ، ص ٢٨ .

(٦٢) هو الشيخ أبو بكر بن محمد بن علي ابن عربي ( ت ١١٦٥ هـ / ١٢٤٠ م ) الطائي الأندلسي ،

ولد بمرسية ، ودرس الفقه والحديث بأشبيلية ، ثم ارتحل إلى المشرق وطاف بمعظم حواضره ، باستثناء

اليمن . كان في العبادات والمعاملات ظاهرياً ، وفي العقائد باطنيّاً ؛ وهو صاحب نظرية الوجود ،

فالوجود من وجهة نظره واحد ، ووجود العالم المحسوس والمرئي هو الوجود الوهمي ، وإنما وجود الله

هو الوجود الحقيقي . من أهم أعماله الصوفية ( الفتوحات المكية ) و ( فصوص الحكم ) . ألقمه كلاً

من ابن تيمية وابن خلدون بإشاعة البدعة وما رافقها من مذاهب مضللة في الاتحاد والخلول ووحدة

الوجود . الموسوعة العربية الميسرة ، سبق ذكره ، ج ١ ، ص ٢٢ .

إن التصوف في نظر المقبلين دخیل على الإسلام ، " لأن الدين كمل قبله ، أعني دين الإسلام ، ولا هو من النعمة لأنها تمت قبله ، وليس التصوف داخلاً في مسمى الإسلام ، لأن الإسلام تم قبله - وهم معترفون بالغيرية - فحينئذ هو بدعة وكل بدعة ضلالة.. " (٦٣) هذا من جهة " أما مثل أن التوكل والتوبة والزهد وسائر تلك الأبواب حق ، فهذا شيء جاء به الشريعة وليس من التصوف بذلك المعنى الشرعي ، والتصوف هو ما صار له صورة مخصوصة بضم وقيد زيادة ونقص ، فحقق هذا ، فكثيراً ما يغالط المبتدعون بقولهم : هذا باب معلوم في الشريعة ، والمعلوم في الشريعة هو المحدود شرعاً والمفهوم بلسان الكتاب والسنة وما زاد فمغاير له.. " (٦٤)

وربما تكون بواعث الدفاع عن السنة هي التي حملته على طرح مفاهيم الصوفية والمتكلمين من الأشعرية ، والنظر فيها من جميع وجوها ؛ وهو ينتقد مذهب ابن عربي في بعض المسائل بشكل عام ، وينتقد الغزالي بشكل خاص ، وفي بعض المسائل - الصفات والأفعال - يخالف الأشعرية والمعتزلة على حد سواء . هذا الأمر يدعونا إلى القول بأن المقبلين يفصل في انتقاداته بين المذاهب الفقهية والكلامية ككل وأفكار ممثليها . وفي عملية الفصل أي النقد الصارم لهذه المذاهب ، يكشف عن مدى إطلاعه واستيعابه للفكر الإسلامي ، ومحاولته الجادة تجديد هذا الفكر .

وفي مسألة الكشف عند الصوفية ينظر المقبل في كتاب ابن عربي ( الفتوحات ) تحديداً في الباب الرابع والأربعين وثلاثمائة ، وقوله في كلام حكم فيه بانقطاع عذاب أهل

(٦٣) هو الشيخ أبو بكر بن محمد بن علي ابن عربي ( ت ١١٦٥هـ / ١٢٤٠م ) الطائي الأندلسي ، ولد بمرسية ، ودرس الفقه والحديث بآشبيلية ، ثم ارتحل إلى المشرق وطاف بمعظم حواضره ، باستثناء اليمن . كان في العبادات والمعاملات ظاهرياً ، وفي العقائد باطنياً ؛ وهو صاحب نظرية الوجود ، فالوجود من وجهة نظره واحد ، ووجود العالم المحسوس والمرئي هو الوجود الوهمي ، وإنما وجود الله هو الوجود الحقيقي . من أهم أعماله الصوفية ( الفتوحات المكية ) و ( فصوص الحكم ) . أممه كلاً من ابن تيمية وابن خلدون بإشاعة البدعة وما رافقها من مذاهب مضللة في الاتحاد والحلول ووحدانية الوجود . الموسوعة العربية الميسرة ، سبق ذكره ، ج ١ ، ص ٢٢ .

(٦٤) المصدر نفسه ، ص ٤٧١ .

النار " ما قلنا هذا إلا رداً لما قاله من يدعي الكشف ، فقال فالموازنة الإلهية : ان الله لا حكم عدله في فضله ولا فضله في عدله ، وأن القضيتين على سواء من جميع الوجوه ، وهذا من أعظم الغلط الذي يطرأ على أهل الكشف لعدم الاستناد وما يقول هذا إلا من لم يكن بين يدي أستاذ متشرع عارف بموارد الأحكام الشرعية ومصادرها . " (٦٥)

لقد وعى المقبل أن مسألة الكشف تتعارض مع الأحكام الشرعية ومصادرها - الكتاب والسنة ، وهو يؤكد أن الصوفية على اختلاف طرقهم يعتبرون أنفسهم من المتمسكين بالسنة " فانظر هذا الفقه ! ولذا كانوا يسمون أهل الرأي في لسان المتمسكين بالسنة ، حتى مر الزمان وتقارب أمر الناس وتلقب ناس بالسنة لقباً . وإذا قلت : سني ، انصرف إليهم في عرفهم فيجيء الطالب الضعيف يقول : ما بعد السنة إلا البدعة ، فعمت المفاسد وطمت بسبب إعجاب كل ذي رأي برأيه ، نسأل الله العافية . " (٦٦)

هكذا، ينكر المقبل على صوفية اليمن أتباع ابن عربي القائلين بوحدة الوجود من جهة، وخوارق العادة للأولياء من جهة أخرى ، فمثل هذه الأقوال باطلة في نظره ، بل ومعتلة للشريعة. ويعكس هذا الاتجاه محاولته الجادة لإحياء عقيدة السلف وتحرير الناس من نفوذ وهيمنة مشائخ الطرق الصوفية ، الذين حولوا المجتمع الإسلامي إلى زاوية صوفية تشيع فيها الحضرة والإيمان بالغيبات . فهو هنا يعترف بميزة ثقافية اختص بها معتزلة اليمن في الأزمنة السابقة ، وينظر إليهم بعين الاحترام والتبجيل ، إذ لا يخفي تأثيره بهم في معظم مؤلفاته وأبحاثه . لكن ما دامت الضروريات العقلية هي التي يعول عليها العقل لإدراك خوارق العادة ( ما وراء الطبيعة ) عند الأولياء الصالحين ، فكيف تحصل الاعتقادات الفاسدة ؟

إن ثمة ضرباً من الترابط الصوري بين مباحث الكلام عند معتزلة اليمن في الصفات والأفعال ، يتجاوز الطرح الأشعري حول مفاسد الاعتقاد . فالمقبلي يعترض بقوة على

(٦٥) المصدر نفسه ، ص ٤٥٨ .

(٦٦) المصدر نفسه ، ص ٤٦١ .

حجة الإسلام الغزالي في ( إحياء علوم الدين ) بالقول : " انظر .. كيف رسم تلك العقائد التي جعل منها أحد الأصول أن الله يكلف ما لا يطاق ، واحتج له بتكليف أبي لهب ، مع أن تكليف أبي لهب لا شبهة فيه وإن أكثروا الهذيان ، لأنه أخبر أنه سيصلى ناراً ذات لهب ، والأخبار بالواقع لا ينافي الاختيار مع أنه مقيد بقوله تعالى : (( وماتوا وهم كفار )) [ البقرة : ١٦١ ] سائر الأخبار . ولم ير في كتاب ولا سنة انه طلب منه أن يؤمن بأنه لا يؤمن لا تصريحاً ولا لزوماً ، فتكلف الجواب من العجب العجيب .. " (٦٧)

وبصرف النظر عن تحامل المقبل على صاحب ( إحياء علوم الدين ) ، فإن موقفه يكاد يكون اجتراراً كاملاً لموقف معتزلة اليمن من متكلمي الأشعرية ، حتى أنه لا يعلن في مناقشته لهذه المسألة ، سوى أنه يردد أقوالاً جرت على ألسنة أئمة الزيدية ، والجمهور من المعتزلة ، والمحققين من الأشاعرة . وحقته في ذلك قوله : " ولو سلمنا ما ذكرناه لكان لنا فجاً عريضاً وطريقاً بيضاء يكفيننا شر سلوك هذا المضيق ، فإن مدلولات هذه الألفاظ إذا كانت كلها أو جزء منها مما دل دليل على إحالته ، فليست دلالتها ذاتية حتى ينسب عندها ، ومن فعل ذلك نادى على نفسه بأنه شر أهل ذلك المحال مقاماً وألدهم خصاماً . وليست هذه أول قارورة كسرت في الإسلام ، بل كل عموم مخصوص بعقل أو نقل والتجوز أيضاً إن امتنعت الحقيقة . " (٦٨)

بالحصيلة بدأت مكانة مشائخ الطرق الصوفية في الهضبة الوسطى والسهول الجنوبية تنمو بصورة مذهلة على حساب سلطة النخبة العلوية الحاكمة في مراحل ضعفها وتفككها . ولعل الملاحظات النقدية التي أبداها المقبل على أتباع ابن عربي من صوفية السهول وعلى أئمة الزيدية ، تكشف لنا جوهر التناقض بين اتجاهين متخاصمين . وللمقبل وجهة نظره حول هذه المسألة : " ولقد من الله علينا في اليمن بحسم هذه المادة في جبال اليمن بسبب الإمام القائم فيها ، وكان من أفضل ما جاء به : منع النوغين (٦٩)

(٦٧) المصدر نفسه ، ص ٤٦٢-٤٦٣ .

(٦٨) المصدر نفسه ، ص ٤٦٣ .

(٦٩) يقصد بالنوغين الرقص والغناء والتماثيل . ( المؤلف )

من اللعب ، لأن مذهبهم تحريم الغناء ، ومن غريب ما روى بعض العلماء أنه أهدي للإمام ( الفصوص ) كتاب ابن عربي - وكان له جارية معضوبة - فقال لأهله: أوقدوا هذا الكتاب واخيزوا عليه قرصاً، وأطعموه هذه الجارية ، ففعلوا فكأنما نشطت من عقال . " ويضيف قائلاً : " ثم سألت الإمام عن ذلك ، وحكى لي ما قيل لي ، فقال : نعم فعلنا ذلك فشفيت ، أو لفظة نحو هذه . فهذه الخارقة قد عارضت خوارق ابن عربي ، فإن يكن كرامة ، وإلا فليرجع إلى السنة ، ويترك الخوارق التي لا يفرق فيها بين الكرامة والفتنة إلا بالكتاب والسنة ، فبهما يعرف الصادق من المخذول ، ولا يكفينا دعوى الكون على الكتاب والسنة فيما بيننا وبين خصمنا حتى نزن ذلك بميزان الصحابة . " (٧٠)

تندرج أشكال الاستقلالية السياسية والثقافية عن هيمنة مذهب أهل البيت في اتساع قاعدة المعارضة السياسية للنخبة العلوية الحاكمة بصورة مضطردة ، من السهول الجنوبية إلى بحاد الهضبة الوسطى والشمالية ، لترتقي إلى أشكال أخرى تمثلت في بروز النزوات الصوفية في الحياة السياسية . وقد عبر عن مجمل هذا الصراع الثقافي والسياسي أحد علماء المؤسسة الإمامية ( محمد بن يحيى بهران ) بالقول : " ومن نقائصهم مخالفتهم ومباينتهم للأئمة ، فهؤلاء القوم ( الصوفية ) نبذوا أهل البيت وراء ظهورهم ، ونفروا الناس عن أتباعهم ونسبواهم إلى الابتداع في الدين ، بل الخروج عن خيمة المسلمين . " (٧١)

لا شك في أن المقبل قد أدرك خطورة المنحى الجديد لنظرية الوجود عند ابن عربي ، ووقف منها موقف المعارض ؛ فهو يفند تلك النظرية من موقعه كمتكلم " وهذه المشاهدات قديمة عندهم لأنهم ( يقولون ) لا شيء إلا الوجود المتحد ، وهو عين ما يشاهد وما يتوهم وما يتخيل أو ما يشاهد فقط كما بينا من اختلاف كلامهم ، والبارئ ليس بالمشاهد ولا بما ينشأ عن المشاهد من الموهومات والتخيلات، فلا دليل عليه على أصولهم، وهم لم يثبتوه وإنما أثبتوا العالم فقط ثم زعموه أمراً واحداً لا تعدد فيه ، وإنما

(٧٠) المقبل : العلم الشامخ ، سبق ذكره ، ص ٤٦٧ .

(٧١) راجع مقالة محمد بن يحيى بهران : الكشف والبيان ، مخطوط ، في كتاب عبد الله محمد الحبشي :

الصوفية والفقهاء في اليمن ، ص ٦١ .



التعدد نسب وإضافات ، ثم أطلقوا عليه لفظ « الله » وسائر أسماءه تعالى ليستم لهم التلبيس.. " (٧٢)

من خلال الملاحظات النقدية لنظرية الوجود ، يبين المقبل أن مذهب ابن عربي لا يختلف كثيراً في مباحثة عن الدهريين . ويتابع قائلاً : " وابن عربي مصرح بقدم العالم وأصولهم تقتضيه كما كررناه ، وهذا هو حقيقة أمرهم وقد حكينا عنهم في هذه الأبحاث ما يعلم منه أن هذا حقيقة أمرهم ونحلتهم الخبيثة . فهم دهرية ، إلا أنهم زادوا على الدهرية بإطلاق أسماء الله تعالى مع أسماء العالم على العالم ، وزادوا أيضاً القول بوحدة الوجود تلبساً وإلا فهي مقالة تشهد على نفسها بالمنافضة ، فهم أشد الناس كفراً وأعورهم كلمة.. " (٧٣)

### موقفه من علماء الحرم المكي :

يرسم لنا المقبل في ( العلم الشامخ ) وحاشيته ( الأرواح النوافخ ) صورة رمادية قائمة ، تصور الحياة الاجتماعية والدينية في أنحاء الجزيرة العربية تصويراً سوداوياً لا يخلو من التشاؤم . فالكتاب رغم ذلك ، يميز في غايته وطريقته في التعاطي مع مسائل أصولية وثيقة الصلة بأصول الدين الخمسة لدى معتزلة اليمن ، وقضايا متعلقة بالأحكام الفرعية بين سائر المذاهب الإسلامية ؛ وأراء فقهاء المذاهب المختلفة والمتعارضة حول مبدأ فتح باب الاجتهاد من عدمه .

يقدم لنا المقبل صورة واضحة وشاملة عن مظاهر التشيع المذهبي في صنعاء السيمن المغرقة في زبديتها ، وعن مظاهر أخرى من التشيع لأئمة المذاهب الأربعة في الحرم المكي ، وكنموذج لهذا التباين المذهبي ، يروي لنا قصة طريفة حدثت له في الحرم المكي مع واحد من أتباع المذهب المالكي ، هذا نصها : " قال لي بعض من أنس بي في مكة - وهو مغربي من أهل مراكش ، وهو ذو دعوى عريضة في فنون العلم والطريقة مع نسوع شطارة -

(٧٢) المقبل : الأرواح النوافخ ، سبق ذكره ، ص ٢١٥-٢١٦ .

(٧٣) للمصدر نفسه .

فقال لي : أنا لا أدري ما الزيدية ، إنما عندي لهم من البغض ما لا حد له ، فأخبرني بشيء من مقالاتهم ؟ " ، يعقب المقبل على هذا القول بهذه العبارة : " فأعجب لمن يبغض طائفة كبيرة من أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، مطبقين لليمن من قديم الزمن ؛ وقد عرف أن الحكمة يمانية والإيمان يمان ، وأنهم أرق أفئدة وألين قلوباً ، فما بال هذا الوصف النبوي يخص من لم يكن من ورثة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في اليمن ، أو من يلوذ بهم . " (٧٤)

أما موقفه الناقد للممارسات الدينية الخاطئة ، التي أصبحت شائعة في عصره ، ربما كانت سبباً آخر في تأزم موقفه مع علماء الحرم المكي . (٧٥) فالمقبلي مثلاً رغم إعلانه حياده المذهبي ، نجده في أكثر من مناسبة ، بل وفي معظم مصنفاته يدافع بجرارة متناهية عن زيديته : " .. وإن نظرنا إلى ما عليه أهل المذهب من الرفع من شأن المذاهب الأربعة واخلط مذهبهم بمذاهبنا في بطون الكتب ، ومعاملتهم معاملة الأمة المحرومة . قلنا : هذا الذي عليه الاعتماد وندين به رب العباد ، ونراهم يختلفون بين هذين الغرضين على حسب عقولهم ودينهم وتوفيقهم .. " غير أنه يعترض محتجاً على النظرة الضيقة في الوسط السني ، وقد تحقق هذا الأمر لديه بحكم إقامته الطويلة في الحرمين الشريفين ، فهو يقول : " فأما المذاهب الأربعة في مكة المشرفة وسائر وطاء الأروام [ آسيا الصغرى ] ، فعلى هوى الدولة ، لكنه قد تناول ذلك وصار ديناً ، فظنوه كذلك ، حتى يظن الناشئ الطالب للعلم أن مسمى الزيدي يقرب من مسمى اليهودي " . (٧٦)

كان الشيخ المقبل عالماً ومحدثاً أصولياً في اتجاهه الفقهي والكلامي ، يميل إلى الجدل والمناقشة ، فهو لا يترك مسألة أو قضية من قضايا عصره إلا وتعرض لها بالتعليق والملاحظة . وانسجاماً مع تمسكه بالأدلة العقلية لا النقلية ، نصب نفسه مدافعاً عن الكتاب والسنة . فكيف يمكن السكوت مثلاً عما يحدث من ممارسات خاطئة تتعلق بفقهاء العبادات والمعاملات ولا سيما في الحرم المكي . بهذا الصدد ، كتب يقول : " ومن مفاصل الخلاف

(٧٤) المقبل : العلم الشامخ ، سبق ذكره ، ، ص ٣٩٢ - ٣٩٤ .

(٧٥) عبد الله محمد الحبشي : مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن ، ص ١٣٢ .

(٧٦) المقبل : العلم الشامخ ، سبق ذكره ، ، ص ٣٩٢ .

ترك الجمعة والجماعة - وهما من شعار الإسلام - ، أما الجمعة فلكثرته التحكم في شرائطها ، وإنما هي صلاة من صلوات أقرب ما يشترط فيها اتحاد الجماعة ، لأنها شُرعت لاجتماع المسلمين في هذا اليوم ، وكانوا يعطلون مساجد الجماعات لها . وهذا أمر فوض في مصر اليوم يصلون في المساجد بلا تقييد بغيره ، حتى إن الشافعية يصلون الجمعة ، ثم يصلون الظهر على الإطلاق .. " (٧٧)

وكان من بين الانتقادات التي وجهها لاتباع المذاهب الأربعة - تلك الممارسات الخاطئة التي يقوم بها بعض المسلمين أثناء تأدية شعائر صلاة الجماعة يوم الجمعة فرادى وجماعات . وهو بدوره يستنكر هذا السلوك من خلال مشاهداته وانطباعاته بمخزون هائل من التجارب والمواقف ، اكتسبها بحكم إقامته الطويلة بالحرم المكي ناسكاً متعبداً ، يفتي دون التزام مذهب معين . وهذا الحضور المتوهج يرد في صفحات كتابه ، في حادثة جرت له مع أحد المصلين في الحرم المكي . يقول المصلي : " رأيت مصرياً في مكة فرغ من الجمعة ثم قام فصلى الظهر ، فقلت : ما هذا ؟ فقال : أنا شافعي ، مذهبنا نصلي الجمعة ثم نصلي الظهر ، فقلت : لعل ذاك في مصر لتعدد الجمع على غير شرط التعدد ، وها هنا ليس إلا جمعة واحدة ، فاستفاق . " ويلقى ساخراً على أهل عصره " فليت شعري لم لم يصلوا الجمعة في مكة أربع مرات كسائر الصلوات نظراً إلى أساليبهم المخترعة ؟ " (٧٨)

لم يكن المصلي شيعياً مذهبياً ، بل حنيفاً مسلماً ينادي بمبدئياً بضرورة تطبيق الكتاب والسنة ، دون الحاجة إلى إقامة حوار مذهبية بين المسلمين . فالأئمة - أئمة المذاهب الأربعة لا يعينوا على أتباعهم تقليدهم ، وليس ثمة دليل أو إجماع يوجب على أحد تقليد إمامه كائن من كان . أما عدم الاعتراض على سلطة الدولة العثمانية التي تدعي لنفسها الخلافة والتزامها خط المذهب الحنفي ، فهذا هو عين الخطأ . أليس السلطان العثماني يبدو

(٧٧) المصدر نفسه ، ص ٤٧٢ .

(٧٨) المصدر نفسه .

أكثر تسامحاً مع أهل الكتاب والذمة الواقعين تحت سيطرته ونفوذه ، أكثر مما يبدي نفس روح التسامح والمودة مع أبناء الملة الإسلامية ، لاسيما زيدية اليمن ؟ تأكيداً لهذه الحقائق نسوق ما يقوله المقبل :

" .. فما رأينا ولا سمعنا به في غير هؤلاء الأروام ، والسبب استئصالهم شأفتهم من اليمن وقوة اليمن في عصرنا هذا ، مع أنه يجمعهم وأهل العراق اسم الشيعة ، ولأولئك القوم دولة وصوله ، فكانا ملكين متضادين مذهباً وسيافاً ، ولكن أهل العراق رافضة حقاً وبلاؤهم أعظم من بلاء نقيضهم من الخوارج . وأما الزيدية فقد ذكرنا ذنبهم ، وأما اسم الرفض ، فإن كان المراد به ما ذكرنا فهذا اصطلاح . " (٧٩)

إن ما حدث في اليمن كان خطأً يجب أن يتفاداه السلطان العثماني . تطرق المقبل لهذه المسألة المذهبية من زاوية المؤرخ الذي يرصد بدوره بعض الممارسات الخاطئة للإدارة العثمانية في بلاد اليمن ويدينها . ومع كل ذلك ، سعى لإثبات أسباب أخرى ساعدت جميعها في الابتعاد عن روح الممارسات الرشيدة في تاريخ الإسلام . كان حرص السلطان العثماني على تحصيل المال ، مظهراً عاماً من مظاهر الحياة الدينية في بلاد الحجاز ، مدلولاً على ذلك بالقول : " ولقد بلغني في مكة المشرفة وأهل الوظائف فيها الإمامة والخطابة والتدريس والفتيا والقضاء والوعظ ، وبيوتات المشايخ أهل الصفا وملاذ بني الأيام في الحوادث - وقى الله شرهم - ، كان لهم جارية من السلطان من الروم تحيء في السنة مرة أو مرتين ، والسلطان لا شك أن عنده حلال وسحت .. فقال هؤلاء المشار إليهم: نريد أن تكون جرايتنا أو بعضها من خراج جدة . وهو سحت بحت مجاوز لمعتاد الجور في هذا الزمان ، فانظر هؤلاء الفضلاء كيف استبدلوا الخيث بما فيه شبهة الطيب ، أو هو طيب .. " (٨٠) والمقبل بدوره يتحدث دائماً وبسخرية لاذعة عن علماء السلطان الذين غالباً ما نعتهم بعلماء السوء ، الذين ربطوا مصالحهم بمصالح الحكام الفاسدين .

(٧٩) المصدر نفسه ، ص ٣٩١ .

(٨٠) المصدر نفسه ، ص ٤٠٧-٤٠٨ .

تداخلت المحطات الثلاث : ثلا وكوكبان ، وصنعاء ، ومكة والمدينة ، وكذلك الثقافة الدينية والعقلية في تكوينه الثقافي والسياسي : تراث الفقه الزيدي ، وتراث الكلام المعتزلي ، والحصيلة العامة لفقه السنة . لكن الاستمرارية والتواصل الثقافي بين فقه المذاهب الأربعة ، ومطارحات المعتزلة والأشعرية الكلامية ، كانا أيضاً من نتاج خضوع الحياة السياسية لنفوذ وسطوة تراث معتزلة اليمن المختمر في ذهنه ووجدانه . (٨١)

يبدو للوهلة الأولى أن صوت المقبلي انبثق من تراث معتزلة اليمن . ومن هنا كان مفهومه لمذهبه السياسي ، وتطبيقه لهذا المفهوم في معظم مؤلفاته ومناظراته وحلقات الدرس . فهو يلجأ إلى العقل في أغلب حججه ، ويستعمل ألفاظ الفلاسفة مثل الماهية والجوهر والعلة والمعلول ، ويستخدم الحجة المبنية على دليل العقل لا دليل النقل . (٨٢) فيها هو يخوض مناقشة ساخنة مع أحد علماء الحرم المكي (السيد محمد عبد الرسول البرزنجي). ولنقتبس هنا مقاطع من هذه المناظرة بين الجبري والمعتزلي ، حول الأفعال والصفات ، كما أوردها المقبلي في صفحات العلم الشامخ ، على النحو الآتي :

- قال البرزنجي مخاطباً المقبلي : " بلغني أن لك أبحاثاً أحب الإطلاع عليها .
- قال المقبلي : إنما حررت ما يعرض لي ، ولا أريد أن يطلع عليها أحد يذيعها إلا بعد الموت ، لما علمت من تقيد الناس بالعوائد ونقمهم على من خالف ذلك .
- قال البرزنجي : قد عرف بعضنا بعضاً ، ومشري ومشريك واحد .
- قال المقبلي : فوافقت على ذلك مع المعاهدة على أنه لا ثالث لنا إلا الله سبحانه وتعالى . وقلت له : أكتب عليها بجهدك ، فما أريد إلا تحقيق الحق ..
- قال البرزنجي : قد كتبت على تلك الأبحاث نحو ثمانين كراريس ولم نختلف إلا في مسألة تعليل أفعاله تعالى ، فإنني لا أجعل التعليل لازماً .
- قال المقبلي : قد سبقك سعد الدين وغيره إلى ذلك .

(٨١) عبد الرحيم : " المقبلي " ، اليمن الجديد ، العدد (١١) ، سبق ذكره ، ص ٢٢ .

(٨٢) الشوكاني : البدر الطالع ، سبق ذكره ، ص ٢٨٨ - ٢٨٩ .

- قال البرزنجي : ما مذهب الشيخ ؟
- قال المقبلي : إن أردت أي ملابسة فانسب ما شئت ، وإن أردت ما عليه الناس فأنا طالب علم أسأل عن جواز ذلك ، ثم لزومه الذي اشعر به طلبك للتعين ، فإن أفدتني وإلا قعدت على الجهل البسيط ..
- قال البرزنجي : ما تقول في الصفات ، وما تقول في خلق الأفعال ، وما تقول في مسألة خلق القرآن ؟
- قال المقبلي : أما الصفات ، ومنها مسألة متكلم ، فمذهبي مذهب السلف الأول ، فقد علمت مدلول عالم وقادر ومتكلم مثلاً لغة ، وأطلق الألفاظ كما وردت ، وما عدا ذلك حادث اطلب الدليل على جواز البحث عنه ، وأنه من الدين ، وأرى ذلك مخاطرة تنافي الورع ، ومع هذا فقد عرفت ما قال الناس حين أقحمني على البحث حسن الظن بهم. <sup>(٨٣)</sup>

ويستطرد المقبلي في مسألة خلق الأفعال على هذا النحو : " وأما مسألة خلق الأفعال ، فإن حصلت للفظ الكسب مسمى ، وإلا وقعت في إحدى الجنبتين . فجهد أياماً في تصوير الكسب ، وأنا أورد عليه التقسيم المشهور مصوراً ومبهماً حتى أعبي ، وهو يستمهل ولم يكابر في شيء من ذلك لا أظلمه ، ثم كذلك كان إذا أراد الاستدلال بكتاب أو سنة . قلت له : لا يصلح لك ذلك حتى تصحح الكتاب والسنة ، ولا يصحان على أصلك في نفي الحسن والقبح الحقيقيين ، وعدم جواز تعليل أفعاله أو وجوبه ، وهي إيرادات شهيرة .. وكانت خاتمة التلاقي ، ولم يتفق منه جواب عن الأسئلة مع الدعوى العريضة ، بل كان جوابه عن جواز تصديق الكاذب بقوله : الله سبحانه يصدق الكاذب ؟ استغفر الله العظيم ، يكرر ذلك ، وعن الثاني بأن ألتزم أن يصور الكسب ويصححه .. <sup>(٨٤)</sup>

(٨٣) المقبلي : العلم الشامخ ، سبق ذكره ، ص ٢٦ - ٢٧ .

(٨٤) المصدر نفسه ، ص ٢٧ وانظر أيضاً ص ٣٢ .

" قال البرزنجي: أنا أقول بأن الله يخلق فعل العبد بقدرته لا عندها كما يقولون - أعني الأشاعرة .

- قال المقبل: ذلك لا يحصل شيئاً سوى توسيع الدائرة .

- قال البرزنجي: أنا أصوره لك : مثال القدرة سيف أعطيته عبدك ، وأخذت أنت بيده والسيف فيها ، وضربت به عمراً ، فالضرب فعلك وللعبد منه تلك الخصوصية .

- قال المقبل: العبد محل السيف ولا كلام ، وهذا القدر مشترك بين الكسبية والجبرية المحض الذين جعلوا الإنسان محلاً فقط ، كالشجرة في نسبة الحركة إليها ، وإنما النزاع هل أثر العبد في إخراج الضرب من العدم إلى الوجود مستقلاً أو مشاركاً ؟

- قال البرزنجي : لا .

- قال المقبل: فيده حينئذ آله للضارب كقائم السيف . فلاح عليه الاعتراف ، ووعد بأن يصور الكسب ثانياً ، وكان منتهى الأمر طلب الموادة ، فقد أجنبناه إلى ذلك إلى أن يكون اقتضاء الجواب بين يدي الرب في زمرة الكسبية . وقلنا كما قال بعض المناظرين لصاحبه : أبلعني ريقني ، فقال : أبلعك دجلة ، فقال : أمهلني ساعة ، فقال: أمهلتك إلى أن تقوم الساعة. وقد أستن المذكور بسنة من سبقه من شطار المبطلين، وأهل العجز منهم، إذا أعياهم الأمر رجعوا إلى المشائمة سترأ من الفضيحة ! " (٨٥)

وبصرف النظر عن موقف البرزنجي من الكسب والأفعال والصفات ، فإن موقف المقبل لم يتغير إطلاقاً . فهو يبسط آراءه في مناقشاته المستفيضة معه بقوة عارضة مكنته من إفحام مناظره بالحجة الدامغة . لم يكن أمر إقفال باب الاجتهاد ومنعه جديداً آنذاك ، ولكن الجديد هو ما استتبعه هذا الإقفال من مصادرة للعقل ، الأمر الذي ساهم في تفشي ظاهرة التقليد والجمود العلمي في أوساط العلماء . وهكذا بعد مضي فترة زمنية على لقائهما ، قام محاوره البرزنجي بتحرير ثماني كراريس تتعلق بالمناظرة حول ( أفعال الله وصفاته ) ، كما هو الحال في السجلات الكلامية والمحاورات المألوفة بين متكلمي المعتزلة

والأشعرية . وفي سياق المباحثة ، أحتدم الخلاف على ما يبدو عندما عجز البرزنجي عن الإجابة على النقاط التي أثارها المقبل في بحثه ، والسؤالان موضع الخلاف بينهما مشهوران ، أحدهما على نفاة الحسن والقبح ، والآخر على أهل الجبر والكسب .

أما السؤال الأول " فأورده عامة مثبتي الحكمة من الماتريدية والمعتزلة . وصورته أنه إذا لم يكن في نفس الأمر حسن ولا قبح - وإنما اختلاف الماهيتين بالنظر إلى الأمر والنهي - فلا يقبح من الله شيء ، فلا يمتنع عليه تصديق الكاذب ، لأنه بالنسبة إليه تعالى يزعمكم كتصديق الصادق. " . وأما السؤال الثاني " فهو مشهور أيضاً ، أورده الأشاعرة على نفوسهم الجويني والرازي وابن الهمام من الماتريدية فضلاً عن المعتزلة ، وهو أنه لا تحقيق للكسب ، فإن القسمة الدائرة بين النفي والإثبات تنفيه ، فإنه إما يخرج فعل العبد من العدم إلى الوجود بمحض قدرته أو بمحض قدرة الله تعالى أو مشتركاً ، فيلزم الاعتزال أو الجبر . وهم يجيبون بأنه بمحض قدرة الله تعالى فاخترأوا الجبر ، فقليل لهم : لا حجة للرسول حينئذ لأنه يقول له المرسل إليه : إن خلقت في الإيمان آمنت جئت أم لم تجئ ، وإن لم يخلق في الإيمان لم أومن جئت أو لم تجئ. " (٨٦)

فماذا ندرك من مغزى كل هذا الكلام ؟ ألم يكن المقبل في مطارحته يهدف إلى إفحام البرزنجي ، فيما يتعلق بالصفات والأفعال والعباد ؟ لكن البرزنجي يعود ثانية إلى مخاطبة المقبل ؛ وهذا ما يؤكد قوله : " فما شعرت في أواخر رمضان والرجل معتكف إلا وقد جاءني منه ورقة فيها غناء كثير من هذا الذي يتكلم به بله الطلبة وجهالهم ، فعاودته بورقة ما الذي غير حال مولانا ، فانه اطلع على هذه المباحث جميعها منذ أيام وأثنى ، وزعم أنه سيكتب عليه ، ولم أتعرض له بما يخصه حتى يأنف ويغضب لنفسه . فأجاب بأني داخل في أفراد من عمته بالبصق في الوجه وحثو التراب في الفم . إلى أن قال : السلام عليكم سلام متاركة . " (٨٧)

(٨٦) المصدر نفسه ، ص ٣١ .

(٨٧) المصدر نفسه .



نستشف من سياق هذه المناظرة العلمية التي جرت بين (المقبلي والبرزنجي) ، أن الخلاف حول مسائل الصفات والأفعال ، لم يصل بهما إلى حد القطيعة ، وإنما إلى حد الدسيسة والإيقاع لدى الخليفة . يذكر المقبلي في مذكراته التي ضمنها في كتابه ( العلم الشامخ ) أن البرزنجي لم يتوان عن الإيقاع به لدى السلطان العثماني ، الذي أمر بتشكيل لجنة علمية من خيرة العلماء المسلمين ، شكلت برئاسة إمام الحرمين للنظر في قضية المقبلي الذي ألصقت به تهمة الزندقة والخروج عن دائرة الإسلام . وقد تراجع البرزنجي عن الوفاء بشروط العهد ، وبالتالي الإخلال بآداب النظر والمناظرة .

وإذا كان المقبلي قد تردد كثيراً في تسليم كراريس بحثه المخطوطة ، وهي تضم أبحاثاً مسددة في الصفات والأفعال ، كما أشار إلى ذلك في سياق حديثه مع الشريف البرزنجي ، خوفاً من عملية تسريبها للسلطات العثمانية ، فإنه بعد أن أخذ منه عهداً بعدم إفشاء السر ، سلمها إليه ، بهدف الاستفادة من ملاحظاته القيمة التي قد تثري موضوع البحث . وكانت هذه المحنة كما يذكر المقبلي في عام ١٠٨٩ هـ / ١٦٧٨ م ، وفي ذلك يقول :  
 " .. فحين ضاق عطن المذكور ، وعلم أنه لا يخلص معنا إلا الكلام الصحيح وهو معلوم ، كتب إلي ورقة فيها مشاتمة فأجبت عليه قد رضي بعضنا من بعض إلى الآن ، ولم يحدث بيننا موجب لمشاتمة العجائز ، وليس عليك عار إن عجزت عما عجز عنه من هو أشد منك قوة ، فاطو البحث بيننا . فتتاركنا وقد عظم عليه الغلب لقوة نفسه ، فلم ير لنفسه إلا نقض العهد ، وذكرنا بما شاء كيف شاء ، حتى بلغ ذلك إلى الروم [ السلطان العثماني ] ، وتم بنا إلى قاض رئيس فيهم ، هو البياضي الذي نذكره في هذه الأبحاث ، وإلى الوزير ، فكذب كذبات ، فرد الله كيده وكتبه بغيظه ، وأكذبه شريف مكة وفقهاؤها ومفتيها ، وقاضيهما الباحث للوزير عن صدق نقل الناقل ، وكان ذلك فيما قيل لي - أعني تكذيبه سبب هوانه عندهم ، مع نقول تؤيد ذلك من أهل الحرمين بسبب تعرضه لأعراضهم وأمواهم ، ثم لج في التعرض لأعراض من لم يمش على هواه في تعرضه لذلك ."<sup>(٨٨)</sup>

(٨٨) المصدر نفسه ، ص ٢٧-٢٨ .

## الخلاصة :

إن المحنة التي أبتلى بها صالح بن المهدي القبلي قابلة للشرح والتفسير ، وهي ظاهرة تتكرر في تاريخ الفكر الإسلامي الوسيط والحديث والمعاصر . فلم يكن القبلي (لم يكن) مجرد فقيه زيدي لجوج يهوى الجدل والمعارضة كما يصوره لنا أصحاب السير والتراجم ، وإنما كان عالماً أصولياً ومتكلماً معتزلياً ، ملماً بكل ألوان العلوم العقلية والنقلية، يأبى التسليم بواقع ثقافي وسياسي متفق عليه في عصره ؛ لكنه في واقع الأمر منافٍ للعقل والمنطق . وسوف يكشف القارئ المتمعن في قراءة نصوصه موسوعة علمية وفلسفية متكاملة في شخص هذا العالم القلق، تجاوزت أطروحاته - الفقهية والكلامية - كل المفاهيم السائدة والنصوص الجامدة، التي بدأت تظهر صيغها عبر مؤسسات القضاء والإفتاء في عهد الدولة القاسمية من جهة ، وفي أنحاء متفرقة من أقطار العالم الإسلامي من جهة أخرى .

وكان الدرس الخلقي الذي بثه بين طلابه ومريديه في اليمن والحجاز طيلة فترة حياته، تعين طبيعة شخصه وسلوكه ، كعالم مجتهد ، يتلخص بثوابت ثلاثة ، تلزم كلاً من شاء أن يتخذ العلم سبيله : نبذ الجمود والتقليد ، والأخذ بعلوم الاجتهاد ، والتخلي عن العصبية المذهبية . يعلق عبد العزيز المقالح على شخصية القبلي في بحثه ( قراءة في فكر الزيدية والمعتزلة ) ، وفي هذا التعليق أو القراءة المعاصرة أكثر من دلالة ثقافية وسياسية ، بقوله : " لقد حاول القبلي أن يستخدم عقله ، وأن يكون له طريقته الخاصة في التفكير وفي التعامل مع النصوص ، وكان ذلك بداية الاصطدام مع الواقع المتخلف الذي أفرزته وكونته قرون الانحطاط المتتابة .. وما تزال المعلومات التي وصلت إلينا عن أسباب هجرته قليلة وتنقصها التفاصيل الدقيقة لحالة الاضطهاد والمبالغة في التنكيل ، حتى بلغ به الأمر إلى الفرار بزوجته وأطفاله في أحد مواسم الحج ؛ ولو كانت المحنة محدودة لهاجر بنفسه لسنوات ثم يعود إلى أهله ووطنه ، لكنه أدرك أن العناء سيطول، وأن بطش الأعداء

نازل به لا محالة ، فقد تكالبت عليه جموع التعصب وحاصرته كلاب السلطة وذباها..» (٨٩)

هذا المعنى ، شكلت تجربة القبلي قاعدة ثقافية وسياسية صلبة مهدت الطريق لظهور نخبة علمية فقهية فاعلة من علماء اليمن المجتهدين ، الذين أخذوا يطالبوا بإعادة فتح باب الاجتهاد على مصراعيه ، ونبد الجمود والتقليد . وليس من قبيل المصادفة أن يبدي ابن الأمير والشوكاني ، إعجابهما الشديد بشخص القبلي ، باعتباره علماً من أعلام الفكر الزيدي ؛ وبالمثل تلقف مؤلفاته عدد آخر من رجال حركة الإصلاح والتجديد في العالم الإسلامي ، وفي مقدمتهم محمد رشيد رضا ، صاحب المنار ، الذي تولى بنفسه الإشراف على تحقيق أهم أعماله ألا وهو كتاب (العلم الشامخ في تفضيل الحق على الأبناء والمشايخ) ، في مطلع هذا القرن ،<sup>(٩٠)</sup> عندما كانت الأمة تقف في مواجهة المدارس والتيارات والمذاهب الفكرية المختلفة الغازية من الشرق والغرب . وما أحوجنا اليوم لمثل هذه الشخصية العلمية المستقلة ، التي رفضت الانخراط في خدمة السلطة - نظراً لانعدام قواعد عقلانية للمجتمع السياسي الذي كانت تطمح لإقامته طبقاً لمبادئ الكتاب والسنة.

(٨٩) المقال : قراءة في فكر الزيدية ، سبق ذكره ، ص ١٨٤ .

(٩٠) أعاد تحقيق هذا الكتاب القاضي العلامة عبد الرحمن بن يحيى الإرياني رئيس الجمهورية العربية اليمنية سابقاً ، بالمشاركة مع مكتبة دار البيان وصاحبها بشير محمد عيون بدمشق ، عام ١٤٠١هـ / ١٩٨١م ، ولكنها لم يشهرا إلى محقق المخطوط بالاسم ، وهو صاحب المنار محمد رشيد رضا ، بهذا الخصوص انظر : العمري : المنار واليمن دراسة ونصوص ، ص ٤١ ، والحبيشي : مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن ، سبق ذكره ، ص ١٣٢ .

## الفصل الثالث

### التأصيل الموضوعي والذاتي للغربة عند ابن الأمير

من الموالاة إلى الامتناع السياسي :

تتيح الظروف الموضوعية والذاتية وثيقة الصلة بتجربة محمد بن إسماعيل الأمير (ت ١١٨٢هـ / ١٧٦٨م) المريرة مع أئمة آل القاسم الفرصة للباحث المتأمل في سيرة حياته وعصره إزاحة طبقة الغبار المتراكمة حول هذه الشخصية العلمية الفاعلة . والملاحظ أن كتب السير والتراجم ( طبقات الزيدية الكبرى والصغرى ) تحرص على تقديمه للقارئ باعتباره فقيه مكاشح للسلطة القاسمية ، يندفع اندفاعاً أعمى إلى مهاجمة أبناء عمومته والتشنيع عليهم بفاحش القول - نثراً وشعراً . في حين تعنى المصادر التاريخية بشكل عام تقديم ترجمة ميسرة وعطرة لشجرة العائلة الأميرية ، فمحمد البدر بالنسبة لها عالماً ورعاً تفرغ للعلم والعبادة ، لكنه لم يتخل بالمرّة عن العمل بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، كونه أصلاً من أصول الدين الخمسة لدى زيدية اليمن الهادوية . وعليه ، تقتضي الحاجة منا استقصاء الدور الإصلاحي لهذا العالم في مناهضته الدعوية لظاهرة التشيع المذهبي آفة عصره .

فمن هو الأمير ؟ وما هي الأسباب الكامنة وراء معارضته للسلطة القاسمية ؟ وهل كان يطمح في الإمارة أسوة بأقرانه الحسينيين من أشرف الجوف ، أم أنه بالفعل عاف الإمامة والسياسة ومقابلها ، لينصرف كلية إلى محراب العلم والعبادة؟

عاصر البدر خمسة أئمة من آل القاسم هم : المنصور الحسين بن القاسم (ابن المؤيد) ، والمتوكل القاسم بن حسين ، والناصر محمد بن إسحق ، والمنصور الحسين بن القاسم

وابنه المهدي عباس .<sup>(١)</sup> وإغناء لتجربته العلمية ، فقد جاءت العديد من مواقفه السياسية المناهضة للمؤسسة الإمامية والقائمين عليها. فابن الأمير المطالب بتطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يوفر جهداً أو مناسبة للهجوم على الأئمة الحكام ، الذين حولوا الإمامة من منصب ديني يعتمد على الدعوة والخروج والبيعة إلى منصب دنيوي يورث من الآباء للأبناء ، طبقاً لمبدأ العصبية والغلبة .

من جهة أخرى ، تذكر المصادر أن الإمام المنصور عرض عليه ولاية القضاء الأكبر ، لكنه رفض هذا المنصب بكبرياء ، فامتنع عن الدخول فيه لذلك فضل على إقامته في المقام الشريف أو العيش في كنف السلطان أن يسبح أنحاء متفرقة من بلاد الجزيرة العربية بحثاً عن استزادة في المعرفة وإغناء لتجربته العلمية . ويذهب الشوكاني في تراجمه الموسومة بـ (البدر الطالع) إلى القول بأن الإمام المنصور الحسين بن القاسم، كان قد ولى ابن الأمير " الخطابة بالجامع الكبير بصنعاء ، واستمر ناشطاً للعلم تدريساً وإفتاء وتصنيفاً .. أظهر الاجتهاد والوقوف مع الأدلة، ونفر من التقليد ، وزيف ما لا دليل عليه من الآراء الفقهية، وجرت له مع أهل عصره محن وخطوب ، شأن كل مصلح يدعو إلى الحق ويجاهر به في عصر الظلمات .. " <sup>(٢)</sup> وهذا الرأي القائل بأن ابن الأمير قد قبل الانخراط في سلك القضاء والإفتاء الرسمي فيه تعميم واضح تعوزه الموضوعية.

والملفت للنظر أن المصادر الرسمية لم تذكر الأسباب الكامنة وراء نزوح آل الأمير من مدينة كحلان إلى العاصمة صنعاء ، لكنها تتحدث عن نزوح جماعي لعدد من الوجهاء والأعيان كان ضمن هجرة جماعية ولدتها ظروف الفوضى السياسية التي عمت أنحاء اليمن، من جراء الحروب القبلية التي أكلت الأخضر والبأس في السهل والجبل . في الوقت نفسه ، تذكر المصادر الأسباب الموضوعية التي جعلت ابن الأمير ينتقل إلى صنعاء هو وأسرته بحثاً حياة أفضل ، بعد أن فقدت الأسرة مركزها ونفوذها في عهد الدولة

(١) انظر كلاً من أحمد حسين شرف الدين : اليمن عبر التاريخ ، ص ٢٥٥ ، وقاسم غالب أحمد وآخرون :

ابن الأمير وعصره صورة من كفاح شعب اليمن ، ص ٦٦-٦٧ .

(٢) الشوكاني : البدر الطالع ، سبق ذكره ، ج ٢ ، ١٣٣ .

الزيدية الثانية .<sup>(٣)</sup> فهل أثرت عملية انتقال الأسرة من هجرة ( ذيين ) إلى حصن (مين)، ومن ثم إلى صنعاء بصورة ملفتة للنظر على مستقبلها السياسي ، كأسرة علم وجهاد أنجبت رجالاً دعاة خروج وبناء دول ؟

إن الصراع المتفجر بين سائر الأسر العلوية في بلاد اليمن الأعلى على دست الإمامة أدى بدوره إلى إفراز منتصرين ومنهزمين ، فالمنتصرون بطبيعة الحال من أئمة آل شرف الدين كانوا قد استأثروا بالسلطة والثروة . أما المنهزمون من آل الأمير فكان لابد وأن يتوارى الكثير منهم عن الأنظار ، بل ويضطر بعضهم إلى التخفي وتغيير أسمائهم بل ومذاهبهم إلى حين ، كما فعل محمد بن إسماعيل الأمير بعد نزوح أسرته من كحلان إلى مدينة صنعاء .<sup>(٤)</sup> وللأشراف الحمزات بزعامة آل الأمير دور مهم في انهيار المقاومة اليمنية المتنامية ضد الحكم العثماني نكاية منهم بالإمام شرف الدين وأبنائه عموماً .

(٣) يجري أحمد حسين شرف الدين في كتابه : اليمن عبر التاريخ ، ص ٢٤١ ، مقارنة بين دور أئمة آل البيت في الحياة السياسية مبنياً دور كلاً من الحسين والحسينين ، الذين يصل عددهم نحو تسعة وخمسون إماماً . ويقدم حسين بن علي العرشي في كتابه بلوغ المرام في شرح مسك الختام فيمن ملك اليمن من ملك وإمام ، ص ٤٠١ - ٤١٤ ، كشافاً خاصاً بأئمة اليمن الذين يصل عددهم نحو مائة وتسعة وثلاثين إماماً وداعاً ومحسباً - غالبيتهم ينحدرون من ذرية الحسين بن علي . لمزيد من الاستفادة نجل القارئ لكتاب سيد : تاريخ المذاهب الدينية في بلاد اليمن ، سبق ذكره ، ص ٢١٨ - ٢١٩ ، وصبحي : في علم الكلام الزيدية ، ص ٤٦٣ وما تليها ، وأشواق أحمد غليس : التجديد في فكر الإمامة عند الزيدية في اليمن ، ص ٢١١ وما تليها .

(٤) نورد على سبيل المثال قصة القاضي جعفر بن عبد السلام الأبنوي ، الذي حول هويته السياسية ( مذهبه ) أكثر من مرة في بداية عهد الدورة الزيدية الثانية حيث كان يشغل وظيفة قاضي ومفتي للدولة الصليحية الثانية ( الإسماعيلية الباطنية ) ، على إثر سقوط دولتهم وأنصارهم من سلاطين بني حاتم أصبح القاضي المذكور زيدياً مطرئاً بل ومحدثاً أصولياً حتى حين . ولما اشتدت الهجمة الشرسة على فرقة المطرفية من قبل الإمامين ( المتوكل أحمد بن سليمان والمنصور عبد الله بن حمزة ) سحب القاضي جعفر البساط من تحت أقدام مشائخه وتخلي عن جماعته ، ثم أعلن تنصله عنهم كلية وساهم في حملة الإبادة الموجهة ضدهم في كل من هجرة سناع ووقش . انظر تفاصيل ذلك في المراجع التالية : عبد الغني عبد العاطي : المطرفية في اليمن بين العلم والسياسة ، ص ١٢٤ - ١٢٥ ، وسيد : تاريخ المذاهب الدينية في بلاد اليمن ، سبق ذكره ، ص ٢٥٤ وما تليها ، وعلي محمد زيد : تيارات معتزلة اليمن في القرن السادس الهجري ، ص ١٣٥ - ١٣٦ . أما محمد بن الأمير فقد غير لقبه أولاً ، ثم مذهبه محاكاة منه لمعظم الأمر العملية التي استقر لها الحال في العاصمة صنعاء بحثاً عن حياة أفضل . ( المؤلف )

## صنعاء عاصمة للخلافة القاسمية :

اندماج آل الأمير في جو صنعاء الدولة القاسمية في ظروف استثنائية تحول فيها منصب الإمامة إلى وظيفة دنيوية تعتمد بشكل رئيس على مبدأ الغلبة . وكل ما يذكره مؤلف كتاب (ابن الأمير وعصره ) أن الحياة السياسية والثقافية بمدينة صنعاء استهوت محمد البدر إليها ، كونها " كانت عاصمة علم ولم تكن حينذاك عاصمة حكم . فقد ابتعد المهدي محمد بن أحمد الحسين بمركز الحكم (المواهب) التي اختطها لنفسه قريباً من ذمار فخفت بذلك سطوة الملك عن صنعاء ، وأطلقت للعلماء عنان البحث والتفكير الحر والصراع المذهبي العنيف وكانت آراء المقبل والجلال ومحمد بن إبراهيم الوزير وغيرهم تجد طريقها إلى عقول الدارسين بالتأييد لها أو الحملة عليها ومعارضتها <sup>(٥)</sup> ورغم ما في هذا القول من مبالغة ، إلا أنه من المؤكد أن التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة ، كان تحت المراقبة .

وفهم من السياق التاريخي للدولة القاسمية أن صنعاء ظلت محافظة على مركزها كعاصمة سياسية وثقافية للدولتين الزيديتين الثانية والثالثة ، رغم انتقال مركز الحكم منها إلى ضوران آنس ومواهب ذمار . <sup>(٦)</sup> ولعل طول مدة حكم الإمام المهدي أبي المواهب وانشغاله بأمور المخالفين له هنا وهناك حال بينه وبين الاستقرار فيها بصورة مستمرة . ومن هنا يتضح بكل جلاء أن العلماء المعارضين للسلطة القاسمية كانوا قادرين على التحرك السياسي في العاصمة صنعاء على الرغم من كل القيود المفروضة على نشاطهم وتحرر كاهنهم داخل وخارج المدينة .

(٥) إن الدراسة الموسومة بـ ( ابن الأمير وعصره صورة من كفاح شعب اليمن ) ، ص ١٢٨ وما تليها والتي شارك في تأليفها قاسم غالب أحمد والقاضي حسين السياغي والقاضي محمد الأكوع والقاضي عبد الله الشماحي في بداية عهد الثورة اليمنية وإعلان قيام النظام الجمهوري ، تندرج في سلسلة الكتب الإعلامية التي كان الهدف من وراء إصدارها في تلك الفترة السياسية المضطربة هو الحط من شأن النظام الإمامي ( الملكي ) البائد . وهي من وجهة نظرنا تفتقر إلى أبسط مفاهيم البحث العلمي المنهجي والموضوعية التاريخية ( المؤلف ) .

(٦) حسين بن أحمد العرشي: كتاب بلوغ المرام في شرح مسك الختام في من تولى ملك اليمن من ملك وإمام، ص ٦٨.

في هذا المناخ العام برز دور ابن الأمير كفقيه مكاشح لحكم أئمة آل القاسم ، اخذ بدوره يدعو إلى إحياء الكتاب والسنة. وكان يرى في الدعوة السلفية التوحيدية (الوهابية) تجربة رائدة تسهم في إصلاح أحوال المسلمين من جهة ، كما أنها عارضت كافة مظاهر الحكم العثماني في إقليم شبه الجزيرة العربية . وهذا الموقف في حد ذاته لا يعني أنه قد تخلّى عن مذهبه، بل بذل كل ما في وسعه لتضييق الهوة المذهبية بين عالم السنة وعالم الشيعة . بمعزل عن الخلافات السياسية المحترمة بين الدولتين السعودية والقاسمية حول إقليم عسير .

ورغم أن البدر احتل مكان الصدارة في حلقة العلم والتدريس بجامع صلاح الدين ، لكنه كان يرفض بإصرار الانخراط في سلك القضاء والإفتاء الرسمي ، حرصاً منه في المحافظة على استقلاليته ومكانته العلمية . وهذا الموقف الثقافي يندرج في مجال خوفه أن يتحول إلى فقيه (مثقف) سلطة <sup>(٧)</sup> . ويتجسد أيضاً في تركه ( صنعاء ) والمقام الرفيع فيها ( مشيخة الإسلام ) وهجرته إلى الأراضي المقدسة ( الحرمين الشريفين ) ، كما فعل من قبله الشيخ صالح بن المهدي القبلي ( ت ١١٠٨ هـ / ١٦٩٦ م ) حتى وافته المنية هناك. <sup>(٨)</sup> ولم يكن علماء الزيدية بمعزل عن الحياة السياسية التي غلب عليها التشيع المذهبي والتقليد ، وأبدى بعضهم تحركاً ثقافياً مناهضاً للمؤسسة الإمامية التي كانت معنية في المقام الأول بتأجيج الصراعات المذهبية والعرقية بين مختلف فئات المجتمع.

ويبدو أن ابن الأمير قد ذهب إلى أبعد مما كان يرمي إليه التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة في إصلاح الخلل الكامنة في المؤسسة الإمامية ، عندما حول حلقات الدرس إلى ندوة علمية مستنهضة همم طلابه في وجوب العمل على إحياء علوم القرآن ورفعته الإسلام وعزته وبناء دولته وإقامته وحدته على أسس سليمة. وخاض في سبيل ذلك الهدف الإصلاحية سلسلة من المناظرات الفقهية ضد خصومه من الهادوية والجارودية .

(٧) يعلق زبارة في كتابه : نشر العرف ، سبق ذكره ، ص ١١ ، على مصطلح ( فقيه ) بهذه العبارة : "وليس المراد بالفقه مجرد معرفة أقوال صاحب المذهب ، بل هو استنباط الأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية الذي لا يسمى صاحبه فقيهاً حتى يصير إماماً في جميع العلوم النقلية ، كعلوم العربية والأصول والحديث والتفسير ، وما تعلق بذلك ، وما لا بد منه من علم الكلام " .

(٨) بعكر : مصلح اليمن ، سبق ذكره ، ص ١٠٢ .



وفي صنعاء كان الاحتجاج عنيفاً ضد ابن الأمير وأنصاره ، حيث أخذ الناس يتسائلون عما دعاه إلى كل هذه الحركة المناوئة لمذهب آل البيت . ولكن من الذي أسهم في التكوين الثقافي للبدر حتى نبغ في علوم العقل والنقل ليصل إلى مرتبة الاجتهاد ؟

أشار ابن الأمير نفسه إلى بعض فصول حياته ومرتع طفولته في كحلان وشبابه الباكر في صنعاء ، فقد كانت صنعاء تعيش على تراث معتزلة اليمن يؤمها طلبة العلم والطامعون في حياة أفضل . أما الدافع الفعلي لهذا التحول الثقافي في مطلع حياته فهو تأثير الشيخين ( الوزير والأخفش ) ، وشيوخ آخرين نخص بالذكر منهم زيد بن محمد الحسن ، وعلى يده نراً ( زاد المعاد ) لابن القيم ( ومهجة المحافل ) للعامري وغيرهما من كتب الفقه والحديث ، ومنها ( شرح القلائد ) للنجري ، و ( حاشية التهذيب ) للجلال . وقد توفرت لأسرته مكتبة عامرة تعج بمختلف المصنفات العلمية . وكان لا ينقصه الطموح ، فقد كان يرى والده خطيباً مصقلاً بالجامع الكبير بصنعاء ، وبالمثل كان جده ( صلاح بن محمد بن علي بن حفظ الدين ) متولياً وظائف الخطابة والإمامة في جامع كحلان ، فلما لا يتفرد هو بعلم الحديث ويؤلف فيه وينعي على علماء عصره انصرافهم عنه ! (٩)

ويبرز الاتجاه السني عند ابن الأمير ، المتمسك بمذهب السلف الذي يرتكز بصورة أساسية على الكتاب والسنة والإجماع . ورغم أنه لا يخرج على القدماء من الأحناف فإن الأحاديث المسندة والمسائل الفقهية التي يوردها في معظم أعماله ، والتي تغلب عليها نزعة التجديد والتأصيل في فكر الزيدية تعكس اتجاهه الأصولي ، وهو اتجاه أكثر علماء مدرسة الإصلاح اليمنية الذين يشددون القول على الاجتهاد ونيل التقليد . فمن أصل ( ٤٦ ) عملاً لابن الأمير ، يوردها أحمد محمد صبحي في دراسته الفلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين ، لاسيما بحثه المستقل ( في علم الكلام - الزيدية ) ، يحتل علم الحديث فيها الصدارة يليه علم الكلام ثم الفقه ، وبالإجمال فإن ابن الأمير شخصية علمية

(٩) صبحي : في علم الكلام ، سبق ذكره ، ج ٣ ، ص ٣٩٧ .

متميزة لم يتوقع على ذاته ، بل مارس السياحة العلمية في طول بلاد الجزيرة العربية وعرضها بهدف الاستفادة من كافة المذاهب .

لقد كان كثيراً ما يعيب في حلقة الدرس أقرانه الذين أداروا ظهورهم كلية عن الحديث مفضلين الخوض في مناظرات كلامية وثيقة الصلة بالجبر والاختيار والفعل والصفات ، ونراه في مطلع حياته العلمية يعد قصيدة يشيد بها بأئمة علم الحديث ، هذا مطلعها :

ليت شعري هل في الوجود إمام      عالم مثل مسلم و البخاري  
كنت أعملت في لقاءه المطايا      سائراً في مهامه وقفار  
وبذلت النفيس في الأخذ عنه      تاركاً للأوطان والأوطار<sup>(١٠)</sup>

ويفهم من كلام من ترجموا له ، خصوصاً الشوكاني وزبارة ، أنه قد مر بتجربة جعلته يتحول من علم الكلام إلى علم الحديث ، وكان هذا التحول لدى علماء المؤسسة الإمامية ذماً لا مدحاً لأن علوم العقل أصبحت في صنعاء اليمن في القرن الثامن عشر ، أولى وأجدر بالدراسة والاهتمام من علوم النقل . وعليه ، فقد كان من المتوقع أن يتجند العلماء في الريف والحضر إلى جانب السلطة التي كانت تبحث عن أعوان وأنصار لتثبيت شرعيتها المهزوزة في أعين الناس ، واستقلالية العلماء عن السلاطين كانت سبباً من أسباب تدهور الخلافة القاسمية كما يؤكد ذلك عبد الرحمن بعكر ، أثناء حديثه عن موقف ابن الأمير من أئمة آل القاسم بقوله " وعند وصوله إلى صنعاء أحسن المنصور استقباله وعرض عليه ما عرض أبوه المتوكل من قبل منصبي الوزارة والقضاء العام فأبى وتفرغ للتدريس والوعظ ، حيث بدأ خطابة جامع صنعاء سنة ١١٥١ هـ ] ، وعقد في سنة ١١٥٤ هـ [ درساً في " الترغيب والترهيب " للمنزدي بعد صلاة العصر بالجامع الكبير ودرساً بين العشائين في التفسير . " (١١)

(١٠) انظر مقدمة ديوان الأمير الصنعائي ، سبق ذكره ، ص ١٣ .

(١١) بعكر : مصلح اليمن ، سبق ذكره ، ص ٩١ .

ويذهب إلى نفس القول إسماعيل الأكوخ في مجمل حديثه عن سيرة ابن الأمير حيث يذكر أنه " تصدر للتدريس في مدرسة الإمام شرف الدين ، وفي جامع صنعاء وغيرهما في علم الفروع والأصول والمعاني والبيان والتفسير وعلوم الحديث ، فانتشرت السنة على يده على كثير من ديار الزيدية التي لم يكن لأحد من علمائها التفات إليها من قبل ولا معرفة بها .. " (١٢)

وهذان الرأيان يكشفان عن اتجاه سائد يرمي إلى القول بأن معتزلة اليمن عطلوا العمل بالكتاب والسنة ، الأمر الذي يعترض عليه أحمد صبحي بالقول إن أئمة الزيدية كانوا أكثر التزاماً بتطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، كونه يمثل جوهر السنة . (١٣) وقد برز ذلك في أصول الدين الخمسة : العدل والتوحيد ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والكتاب والسنة ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ؛ ويزيد عليها الإمام الهادي يحيى بن الحسين الرسي أصلاً آخر ألا وهو تثبيت الإمامة في آل البيت . (١٤) ومن الخلافات في فهم الأصول ما يتخطى الشكل ويمس المعنى المتعارف عليه لدى غالبية الفرق الزيدية ، سواء كانت زيدية متشعبة خالصة ، كالجارودية ، (١٥)

(١٢) إسماعيل بن علي الأكوخ : حجر العلم ومعاقله في اليمن ، ج ٤ ، ص ١٨١٥ .

(١٣) انظر مناقشة أحمد صبحي لنشأة التشيع في تاريخ الإسلام وظهور الفرق الإسلامية المتعارضة : في علم الكلام الزيدية ، سبق ذكره ، ج ٣ ، ص ١٩ وما بعدها .

(١٤) يضع الإمام الهادي الأصل الرابع من أصول الدين ( تثبيت الإمامة في آل البيت ) محل الأصل السابق ( الكتاب والسنة ) الذي اقره جده الإمام القاسم بن إبراهيم ، ورأيه في هذا الاتجاه قريب من رأي الإمام الحسن الأطروش . انظر كلاً من زيد : معتزلة اليمن دولة الهادي وفكره ، سبق ذكره ، ص ١٥٨ - ١٥٩ ، وغليس : التحديد في فكر الإمامة عند الزيدية في اليمن ، سبق ذكره ، ص ٥١ - ٥٢ .

(١٥) الجارودية ، ينسب أتباعها إلى جارود زياد بن المنذر (ت ١٥٠ هجري / ٧٦٧ م) وهو واحد من أتباع الإمام محمد الباقر وابنه جعفر الصادق ، إلا أنه فضل الالتحاق بالإمام زيد عشية خروجه على الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك عام ١٢٢ هجري / ٧٤٠ م . انظر أبو زهرة : الإمام زيد حياته وعصره ، سبق ذكره ، ص ٥٥ ، وانظر أيضاً عارف تامر : الإمامة في الإسلام ، ص ٩٢ .

والحسينية ، <sup>(١٦)</sup> والهادوية ، أم زيدية معتدلة أقرب في معتقداتها إلى أهل السنة والجماعة ، كالسليمانية ، <sup>(١٧)</sup> والصاحلية ، <sup>(١٨)</sup> ، والشوكانية المعاصرة <sup>(١٩)</sup> .

وإذا كان الأكوع يرجح تفاوت فهم زيدية اليمن الهادوية واستيعابهم الكامل لتعاليم القرآن الكريم من جهة ، والتزامهم بالسنة النبوية من جهة ثانية ، فإن مثل هذا القول إذاً يخرجهم عن دائرة الملة الإسلامية ، وهو قولٌ يحاف للواقع والحقيقة . فالزيدية - من وجهة نظرنا - هم أقرب الفرق الشيعية إلى أهل السنة ، حتى إن البعض ذهب إلى القول بأن المذهب الزيدي يعتبر بمثابة المذهب الخامس إلى جانب المذاهب السنية الأربعة المعروفة . <sup>(٢٠)</sup> والفكرة السائدة التي عمل الأكوع على ترسيخها في أذهان الناس هي : "إنهم يخالفون زيد بن علي إمامهم في أكثر الفروع مع انتسابهم إليه ، ويزعمون أنهم أخذوا بفروع أتباعه ، كما أخذت الشافعية بفروع أصحاب الشافعي ، والمالكية بفروع أصحاب

(١٦) الحسينية ، ينسب أتباعها إلى الإمام الحسين بن القاسم العياني (ت ٤٠٣ هجري / ١٠١٢ م) ، ويغلب الظن على اعتقاد أتباعه بأنه المهدي المنتظر . انظر كلاً من نشوان بن سعيد الحميري : الحور العين ، ص ٢٠٨ ، وحسن خضيري أحمد : قيام الدولة الزيدية في اليمن ، ص ١٣٢ .

(١٧) السليمانية ، وهم أتباع سليمان بن جرير الرقي ، يعتقدون بأن الإمامة شوري بين الخلق دون تخصيص ، وهم بهذه المسألة أقرب الفرق الزيدية إلى أهل السنة والجماعة . انظر سيد : تاريخ المذاهب الدينية في بلاد اليمن ، سبق ذكره ، ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .

(١٨) الصاحلية ، وهم أتباع الحسن بن صالح الهمداني (ت ١٦٨ هجري / ٧٨٤ ميلادي) ، أكثر الفرق الزيدية تمسكاً بمذهب الإمام زيد ، ومبدأ (إمامة المفضل مع وجود الفاضل) . يقول الصاحلية إن علياً كان أفضل الناس بعد الرسول وأولاهم بالخلافة . انظر السيد يحيى الفضيل : من هم الزيدية ، ص ٢٢ .

(١٩) الشوكانية ، وهم أتباع شيخ الإسلام محمد بن علي الشوكاني الخولاني الصنعائي (ت ١٢٥٠ هـ / ١٨٣٤ م) ، ومذهبه هو الظاهر في اليمن المعاصر ، وهم زيديون مؤصلون للكتاب والسنة ، لكنهم يعارضون بقوة مبدأ تثبيت الإمامة في آل البيت ، إذ يعتقدون بأن الرئاسة شوري - يقرها " أهل الحل والعقد " ، طبقاً لمفهوم نظرية (وصاية الفقيه المحتسب) في زمن الغيبة للإمام الداعي (المفضل) والإمام المحتسب (الفاضل) ، كما جسدها تجربة القاضي العلامة عبد الرحمن بن يحيى الإرياني في رئاسته للمجلس الجمهوري عشية الانقلاب العسكري في ٥ نوفمبر من عام ١٩٦٧ ، الذي أطاح بحكومة المشير عبد الله السلال العسكرية (المؤلف) .

(٢٠) مصطفى الشكعة : إسلام بلا مذاهب ، ص ٢٢٢ .

مالك .. " (٢١) وأن الأمر استمر على هذا النحو ، أي أن " الزيدية لم يفعلوا ذلك في فقهه زيد بن علي ، بل جعلوا كأحد المخالفين في مسائل الفقه ، وجعلوا عمليهم في المذهب ثلاثة أئمة من أولاد الحسن اثنين ( المؤيد الكبير أحمد بن الحسن بن هارون وأخاه طالب يحيى بن الحسين ) ومن أولاد الحسين واحداً ( الناصر الأطروش الحسن بن علي ) . " (٢٢)

لقد أدى الوقوف على فقه الإمام زيد وفقه الإمام الهادي إلى ظهور اتجاهات فقهية وتيارات كلامية ، ولكن سرعان ما تخطى الفقهاء والمتكلمون البحث في الفروع وانتقلوا إلى الخوض في الأمور العقائدية ضمن هذين الاتجاهين ، ويضع معتزلة اليمن علم الكلام (الإلهيات) في مقدمة أبحاثهم العلمية ، كمدخل نظري للأحكام المستمدة أساساً من القرآن والسنة وما يتعلق بأحكامهما كمعرفة الناسخ والمنسوخ ، والعام والخاص ، والنص والظاهر ؛ وهذا الأمر أدى إلى ظهور ما يسمى بالقياس وأركانه : قياس العلة وقياس الشبه . (٢٣) بالإضافة إلى الاستحسان وأركانه : استحسان السنة واستحسان الإجماع ، والمصلحة المرسل ، والاستصحاب ، ودليل العقل وما يترتب عليه من استحسان عقلي ، والاجتهاد وتجزأته إلى مراتب . (٢٤)

إزاء ذلك ، حدث انشقاق عن مذهب العقل (تراث المعتزلة) في إطار الفكر الزيدي ، دون أن يقصد ممثلو هذا الانشقاق ممن أصبحوا يعرفون بالتيار الزيدي المتفتح على أهل السنة ، أن يكون اتجاههم إلى مذهب النقل (أهل الحديث) خطراً يهدد كيان الدعوة والدولة - علماً بأن مذهب الزيدية يميل إلى الاعتزال وهو في نفس الوقت من

(٢١) الأكوخ : الزيدية نشأتها ومعتقداتها ، سبق ذكره ، ص ٦١ .

(٢٢) وفي هذا القول إصرار نلمسه لدى بعض انصار نظرية وصاية الفقيه المحتسب على إلهاق زيدية اليمن الهاشمية بالفرقة الجعفرية الإمامية أتباع المذهب الإثنا عشرية في جمهورية إيران الإسلامية ، كما يذهب إلى ذلك القاضي الأكوخ في كتابه : الزيدية نشأتها ومعتقداتها ، سبق ذكره ، ص ٦١ - ٦٢ .

(٢٣) وهذه الأقسام كلها مذكورة في كتب الأصول الزيدية وقد ذكرها صاحب الفصول اللؤلؤية ، وصاحب معيار العقول ، وناقشها بشكل مسهب الشيخ أبو زهرة في كتابه : الإمام زيد ، حياته وعصره ، آراؤه وفقهه ، سبق ذكره ، ص ٤٣٦ .

(٢٤) المصدر نفسه ، ص ٤٦٣ - ٤٦٤ .

أقرب مذاهب الشيعة إلى أهل السنة . وقد كان الإمام زيد نفسه تلميذاً لشيخ المعتزلة واصل بن عطاء .<sup>(٢٥)</sup> وكان أنصار هذا التيار ينطلقون من مبادئ ومثل دينية تصوروا بها إمكانية العودة إلى الينابيع الأولى للإسلام ، أي الكتاب والسنة ، لمواجهة أصحاب المباحث الكلامية من هادوية وجارودية ، الذين اتخذوا من مذهب آل البيت سلاحاً مادياً ومعنوياً يرهبون به معارضيه .

كان الفكر الزيدي بما يحويه من بحوث علمية قيمة في الأحاديث المسندة إلى أئمة آل البيت ، جنباً إلى جنب مع علم الكلام بما يحويه من مسائل مثيرة للجدل والمناقشة مع المتكلمين من الأشاعرة حول الصفات والأفعال ، يسيران في اتجاهين متوازيين ، يصعب الفصل بينهما لدى العلماء المجتهدين الذين حملوا على عاتقهم مهمة البحث الشاق في هذه العلوم العقلية والنقلية؛ ثم إن الحياة السياسية في عصر ابن الأمير احتوت في أحشائها على تيارين سياسيين متصارعين : التيار الزيدي الهادي الذي يلقي دعماً قوياً من السلطة القاسمية ، والتيار الزيدي المتسنن الذي اعتبره الأئمة الحكام ومن والاهم من العلماء تياراً فكرياً وسياسياً منحرفاً عن مذهب العترة .

رغم ذلك كله كان التيار الثاني - المتفتح على أهل السنة - يزداد عمقاً وشولاً في حياة المجتمع ، كما نلمس ذلك في أطروحاته النظرية وممارساته العلمية على أرض الواقع من خلال رفعه شعاره إعادة فتح باب الاجتهاد ، وإحياء علوم القرآن والحديث ؛ هذان الشعاران اتخذهما ابن الأمير مبدئين لا يجيد عنهما في دعوته إلى الإصلاح واجتثاث الفساد من جذوره والمقصود بالفساد هنا الغلو في الدين والبدعة والتقليد ومخالطة العلماء للملوك الظلمة .<sup>(٢٦)</sup>

وهكذا تبدو ثقافة ابن الأمير ثقافة فقهية زيدية معتزلية ، تفاعلت مع ثقافة فقهية شافعية حنبلية ، اكتسبها من سياحته العلمية المتكررة إلى الأراضي المقدسة واحتكاكه هنا

(٢٥) المصدر نفسه ، ص ٣٨ .

(٢٦) صبحي : في علم الكلام ، سبق ذكره ، ص ٣٩٩ وما تليها .

في زبيد وبيت الفقيه ، وهناك بعلماء مكة المكرمة والمدينة المنورة . بقي علينا أن نتحدث عن صعود نجم هذه العائلة إلى صف علماء المعارضة المتشبعين بفقهاء السنة داخل صنعاء وخارجها ، خلال الحقبة القاسمية . ترى كيف حدث ذلك التحول المفاجئ من مذهب آل البيت إلى مذهب أهل السنة؟

/ يعلق أحد الدارسين المعاصرين نتائج مهمة على هذا التحول السياسي والثقافي عند محمد البدر ، بالقول : " والواقع أنه كان في عصر ابن الأمير تياران يتصارعان : الأول التيار الملتزم بالمذهب الزيدي كما حدد صياغته المنصور بالله القاسم بن محمد ، وهو تيار توازره الدولة وتسانده بكل ثقلها إذ كان الحكم للأسرة القاسمية ؛ أما في الفقه فالترام بالمذهب الهادي إلى حد ترجيحه في كل المسائل الفقهية على آراء الإمام زيد ؛ والثاني التيار المتفتح على المذاهب الأخرى وبخاصة أهل السنة ، ذلك التيار الذي غرس بذرتة ابن الوزير والذي نبه فيه إلى أن ليس للزيدية محدثون ؛ ومن ثم فإنه ينبغي أن ينهلوا الحديث من رجال الحديث ، كما يؤخذ الطب من الأطباء والأدب من الأدباء ، ولا ضير إن كان حُفاظ الحديث محسوبين على أهل السنة .. " (٢٧)

وإذا كانت معلوماتنا وافية عن أبرز التيارات الفكرية والسياسية المتصارعة في يمن الدولة القاسمية ، وتشكل جزءاً مهماً من مادتنا التاريخية ، فماذا عن المعلومات الغزيرة التي تحف بها كتب السير والتراجم وثيقة الصلة بالدور المزروع الذي لعبه آل الأمير في الماضي؟ نتحدث المصادر بإسهاب إلى صعود نجم هذه العائلة ( الأمير ) في عهد الإمامين عبد الله بن حمزة ويحيى بن حمزة ، والأدوار السياسية في مقارعة الدولتين الصليحية والإسماعيلية والأيوبيّة السنية . لكن هذه المصادر لا تتحدث عن أسباب أفول نجم هذه الأسرة في عهد الدولة القاسمية - الدولة الزيدية الثالثة .

في هذه الأثناء ، شهد اليمن بداية صعود نجم أئمة آل القاسم على حساب آل شرف الدين وغيرها من الأسر الهاشمية ، وهذا الصعود والهبوط كما فسره بعض المؤرخين ربما يساعدنا في إلقاء الضوء على دور محمد بن إسماعيل الأمير العالم المعارض للسلطة القاسمية ، الذي مال فجأة لمذهب أهل السنة والجماعة . وللتأكيد على صحة قولنا هذا ، نذكر أن

### الباب الأول : الفصل الثالث

اليدبر رغم كثرة أسفاره إلى الأراضي المقدسة بهدف أداء مناسك الحج والعمرة والتحصيل العلمي ، إلا أن إمارة الحج لم تسند إليه ولو مرة واحدة . فهو رغم إشاراته المتعددة - نثراً وشعباً - لرحلاته المتعددة إلى الأراضي المقدسة لم يذكر أن مهمة ( إمارة الحج ) قد أسندت إليه ، رغم أن ولاية القضاء والخطابة أسندت إليه ولأبيه أكثر من مرة فاعتذر عن القيام بها باستقالة مشفوعة ، علماً بأن مثل تلك الوظيفة السامية تضي على صاحبها مكانة مرموقة في المجتمع اليمني ، ولو كان والده تقلد مثل تلك الوظيفة لما أهملها الأمير في ترجمته لنفسه أو من ترجموا له .

نستنتج من ذلك أن عائلة الأمير في وسط عهد الدولة القاسمية لم تعد تلعب نفس الدور الرئيسي في الحياة السياسية الذي كانت تلعبه في عهد الدولة الزيدية الثانية ، وحتى في تلك الحقبة الغابرة تطالعنا كتب السير والتراجم ( طبقات الزيدية ) بالدور السياسي المزدوج الذي لعبه بعض أفراد العائلة - من الأمراء الحمزات الذين اختار بعضهم صف الموالاتة للمؤسسة الإمامية ، والبعض الآخر صف المعارضة مفضلاً الانضمام إلى الصف المضاد - الدولة الأيوبية - العدو التقليدي للدولة الزيدية . فابن الأمير إذاً نتاج هذا الإرث التاريخي للأمراء الحمزات من أشراف الجوف الذين كانوا يتطلعون إلى مركز الإمامة والرياسة .

لقد انحاز سكان بلاد اليمن الأعلى ولاسيما أهل صنعاء إلى جانب الإمام محمد بن القاسم في صراعه المبرر ضد الحكم العثماني ، حتى تم دحر آخر جندي من التراب اليمني عام ١٦٣٥م .<sup>(٢٨)</sup> ومنذ ذلك التاريخ - تاريخ تسلم أئمة آل القاسم مقاليد السلطة والحكم في اليمن - تركزت السلطة والثروة في يد إمام صنعاء المنتخب من قبل العلماء

---

(٢٨) كان خروج الإمام القاسم على الأتراك يشكل امتداداً طبيعياً للنزاع اليمني - العثماني في عهد أئمة آل شرف الدين ، ويميل سيد سالم إلى الأخذ بوجه نظر صاحب سيرة الإمام القاسم ، المؤرخ المطهر بن محمد الجرهمزي الذي يحدد أبعاد خروجه في أربع نهضات متعاقبة : الأولى ، من الدعوة إلى خروجه من شهارة إلى برط ، والثانية ، من خروجه من برط إلى انعقاد الصلح بينه وبين سنان ثم جعفر باشا ؛ والثالثة ، خروجه على جعفر باشا بعد موت إبراهيم باشا ؛ والرابعة ، خروجه على محمد باشا ويعقبها وفاته . انظر كلاً من سالم : الفتح العثماني الأول لليمن ، سبق ذكره ، ص ٣٥٣ - ٣٥٥ ، وسلوى سعد الغالي : الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم ودوره في توحيد اليمن ، ص ٤٥ - ٤٦ .



"أهل الحل والعقد" ، واستنهض الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم همم سكان الهضبة الشمالية في إنجاز مشروع توحيد اليمن الطبيعي ، حيث كانوا النصير والظهير القوي للمؤسسة الإمامية . وكان أبرز ما يسيطر على جو صنعاء احتدام الصراع السياسي العنيف بين مصالح أطراف متعددة ، تتحرك كلها باتجاه أو بآخر . وينعكس ذلك على الأوضاع الخارجية والداخلية للبلاد ، فتشتد من جهة العصبية لمذهب آل البيت باعتباره العقيدة السياسية للنخبة العلوية الحاكمة ، ويرز وزن العلماء كعنصر أساسي من عناصر المعارضة الدينية المتنامية ضد أئمة آل القاسم ، وتأخذ الوجهات الاجتماعية حجماً في عين نفسها وعين الآخرين .

إن النزعة عينها هي التي كانت في أساس نشاط آل الأمير في الحياة السياسية بشكل أو آخر ، رغم الحواجز التي حالت دون وصول أحد أعضائها إلى سدة الحكم وتفاصيل تلك الأحداث الملتهبة داخل صنعاء وخارجها مبثوثة في ديوانه ، الذي يعج بالقصائد السياسية المنددة بالأوضاع ، نفتس منه بعض الأبيات التي يحث فيها الناس على الخروج والثورة . فعندما نهض المهدي العباس بن المنصور للقيام بأمر الإمامة وهو شاب يافع لم يستكمل شروطها ، كان ابن الأمير شيخاً قد تجاوز الستين ولم يرق له أمر البيعة ، فقرر الخروج مع جملة من خرج من علماء وأعيان صنعاء . ومن ثم كتب قصيدته الرائية ( سماعاً عباد الله ) . وله أسلوب الخطابة المباشر عند التعريض بالحكام :

فيا عصابة ضلت عن الحق والهدى      ومالت إلى أفعال طاغ وفاجر  
بأي ملوك الأرض كان اقتداؤكم      فمالككم في فعلكم من مناظر<sup>(٢٩)</sup>

وفي مقطع آخر من نفس القصيدة يتابع ابن الأمير هجومه السافر مندداً بأئمة آل القاسم، على هذا النحو :

(٢٩) انظر القصيدة في ديوان الأمير الصنعاني ، ص ٢٤٤ .

نبذتم كتاب الله خلف ظهوركم ولم تعملوا منه بنص وظاهر  
خراجية صيرتم الأرض كلها وضمنتم العمال شر المعاشر  
لذلك الرعايا في البلاد تفرقت وفارقت الأوطان خوف العساكر (٣٠)

ولما كان البدر قد ساهم في الدعاية والتحريض لعملية خروج الداعي محمد بن إسحق في صنعاء ، والداعي محمد بن عبد القادر في الروضة ، أتمته السلطات القاسمية بالإعداد والتحريض لقيام الثورة . فحينما انفجر الموقف السياسي بالعاصمة ، كان ابن الأمير في طريقه إلى مسقط رأسه ( قرية حودمر ) بالقرب من مدينة كحلان . وعندما وجهت إليه تهمة المشاركة في هذه الفتنة - الخروج - ، سارع في العودة إلى صنعاء للدفاع عن نفسه . وكان الإمام المنصور قد نجح في استدراج ابن عبد القادر ثم أمر بحجسه في قصر غمدان ، ثم نفاه مع من نفى إلى زيلع .<sup>(٣١)</sup> وهكذا نجد أن الإمام الحسين بن القاسم لم يترك مجالاً لأحد منذ توليه أمر الإمامة حتى وفاته عام ١١٦١هـ / ١٧٤٨م للتحرك في اتجاه صنعاء ، سواء من آل إسحق وآل عبد القادر ، أو آل شرف الندين المتطلعين لمركز الإمامة .

أما ابن الأمير ، فقد كان مستعداً للدفاع عن نفسه ، وكانت قصيدته ( سمعاً عباد الله أهل البصائر ) كواحدة من جملة قرائن تؤكد مشاركته في تحريض الناس على الثورة ضد آل القاسم . وقد دافع عن نفسه بشجاعة عندما سأله الإمام المتوكل : " ما حملك على القصيدة التي فعلت أنت وبنو إسحاق ؟ ... فقال البدر الأمير : هل وجلتها بخطي ؟ أو قامت لك شهادة أنها لي ، أو كُذِبَ عليك ، كما قيل لك إني مع بني إسحاق ، وتبين لك أني في كحلان . فقال له المتوكل : لا بد من موقف . " <sup>(٣٢)</sup> والمرجح أن سلسلة عمليات الخروج المتكررة على آل القاسم أتهكت قواهم وهزت مكانتهم في أعين

(٣٠) المصدر نفسه ، ص ٢٤٥ .

(٣١) أحمد وآخرون : ابن الأمير وعصره ، سبق ذكره ، ص ١٨٦ .

(٣٢) زبارة : نشر العرف ، سبق ذكره ، ج ٣ ، ص ٣٥-٣٦ .

الناس، الذين أخذوا يتابعون بفضول متزايد تفاصيل المؤامرات والدسائس السياسية المستمرة التي يخططها السلطان ضد وزرائه ، أو ضد من يشتبه بهم من العلماء . وجاء اعتقال البدر ، نتيجة لتحرك رؤوس أسرة بيت القاسم الذين ضاقوا ذرعاً بخطبه النارية في الجامع الكبير بصنعاء ، وإغفاله أكثر من مرة ذكر جدتهم الأكبر (الإمام القاسم بن محمد) في سياق خطبة الجمعة.

ورغم هذا الاعتقال أو الإقامة الجبرية المفروضة عليه ومنعه من التدريس ، أخذ دور الفقهاء المعارضين للسلطة القاسمية يتزايد على عكس ما كان يتوقعه السلطان - الإمام . وقد ساعد هذا الموقع المتميز الذي كان يشغله في ولاية الخطابة ، في التفريق بين قانون الشرع وبين الفضائع التي شاهدها عياناً فشجبها دون تحفظ في حلقات الدرس ، وفي المواعظ الدينية التي كان يلقيها بصورة شبه منتظمة في منابر مساجد العاصمة صنعاء. (٣٣) ومن يطالع ديوانه ، يجد أن معظم قصائده المؤثرة نظم معظمها وهو رهين الإقامة الجبرية ، أو مهاجر في الحرم المكي ، وهي موجهة لأقرانه يث فيها شجونه وأحزانه وما آلت إليه الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية من تردٍ في أنحاء البلاد .

ويمكن لمن أراد الحصول على أهم المعالجات الفقهية والأدبية للصراع السياسي في اليمن الحديث أن يرجع إلى كتاب الشوكان (البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع) ، وكتاب زبارة (تقاريط نشر العرف لنبلأ اليمن بعد الألف) ، فضلاً عن الأعمال الشعرية الكاملة لابن الأمير الصنعائي ، وهي مؤلفات علمية يعتد بها في الكشف عن جوانب مختلفة من الحياة السياسية والثقافية في جنوب الجزيرة العربية . ولا مانع من أن أنقل أبياتاً من شعره السياسي الذي يحذر فيه أقرانه العلماء من مخالطة السلطان ، بل يدعوهم إلى الخروج عليه ، عملاً بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهذا قول أئمة الزيدية . وكانت تلك الدعوة من واقع التجربة الشخصية مع السلطة القاسمية ، ومن واقع معاشته لتقلبات أمر الإمامة والقائمين عليها . فها هو يوجه رسالة لوم وتقريع مشفوعة

(٣٣) المصدر نفسه ، ج ٣ ، ص ٣٢ .

بقصيدة إلى أحد أقرانه ( ناصر بن الحسن المحبشي ) ، الذي قبل الاشتغال بالقضاء ، وكان حاله قبل ذلك حال المعرضين عن الولايات والاتصال بالملوك :

ذبحت نفسك والستون قد وردت عليك ماذا ترجي بعد ستين  
ذبحت نفسك يا لهفي عليك لقد كنا نعدك للتقوى و للدين  
أي الثلاثة تغدو في غداة غد إذ يجمع الله أهل الدين و البدون  
فواحد في جنان الخلد مسكنه واثنان في النار دار الخزي والهون (٣٤)

وإذا كان ابن الأمير لم ينفذ صبره في شأن رفع راية الإصلاح ، فإن الحكام ربما كان صبرهم قد نفذ وضاقوا به ذرعاً وبقصائده الهجائية التي عرضت بهم في أكثر من مناسبة . وقد علق الشاعر عبد الرحمن بن علي الأمير على مأساة سجن جده البدر ومعاناته في سجن قصر غمدان الرهيب في عام ١٠٦٦هـ / ١٧٥٠م ، بالقول : " كان سجنه بقصر غمدان على مقربة من دار ضرب السكة ، وكان اليهود هم القائمون بضرب النقود حين ذاك ، وكان يؤذيه استمرار الضرب للنقود طوال ليله ونهاره ، فقال يشكو من ذلك الإيذاء المستمر منشداً :

قضيت في الحبس الشريف لياليا لا تعرف الأجفان طيب النعاس  
فكان نومي عن لقاء نواظري في الحبس مثلي عن لقاء أناس  
لا يطرق العينين خوف مطارق أو خوف أصوات من الحراس (٣٥)

وما دما في مقام النقد ، فلنذكر أن ابن الأمير نفسه يظهر نفوره الشديد من الاشتغال بالقضاء والإفتاء لصالح السلطان . فقد كان كثيراً ما يقول إن السيد فلان أو القاضي علان يتعاطي الرشوة من قبل الناس المتخاصمين بين يديه ، أو يدفع الرشوة للحصول على وظيفة قضائية مرموقة تدر عليه المال الحرام ، وبالتالي استحق غضب الله وسخطه عليه . وقد سمي عدداً لا بأس به من العلماء الذين تولوا مناصب قضائية وتنفيذية

(٣٤) انظر ديوان الأمير الصنعائي ، سبق ذكره ، ص ٤٢٦ .

(٣٥) المصدر نفسه ، ص ٣١ .

وهم ليسوا أهلاً لشغلها . وكثيراً ما يذكر أنه كان ينصح بعضهم بمناذرة السلطان ، كما فعل مع زميله العزيز ناصر الحبشي ، وإنما دون جدوى .

ولعل معالجة شوقي ضيف لبعض قصائد ابن الأمير لم تف بالغرض من وراء دراسته المقتضبة لهذا العالم المصلح ، فهو يرى أن الشعر لديه قد استوى فيه المدح والذم القادح ، بل التحريج " للأئمة من بيته في عصره وقبل عصره ... " <sup>(٣٦)</sup> وبدورنا نرجح أن محمد البدر يكاد يغلب على شعره القصائد الاخوانية ، وقصائد المديح النبوي التي تطفئ على ديوانه . أما فيما يتعلق بقصائد الهجاء ، فهي تعكس وجهة نظره السياسية، حيث اقتصر هجومه على أئمة آل القاسم وحاشيتهم من علماء السوء والختوم. فقد كان الرجل ناقداً مدمراً لأخلاقية طبقته التي يصف رموزها بفساد الضمير وموت الهمة ، فهم لا يلتزمون خط الكتاب والسنة ، ولا يعملون بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وكل همهم منصب على قول الزور وأكل السحت ، وفي هذه الأبيات تنصل كامل من طبقته التي يرفض الانتماء إليها ، حيث يقول :

ولم أرد الدنيا الدنية أو أرد	عمارة قصر في أزال مشيد
ولا قطعة اقتطعتها أو ولاية	كما هو دأب الناس في كل مورد
ولا كيلة لي من زكاة ولم أذق	لها حبة يوماً ولا لمست يدي <sup>(٣٧)</sup>

انتقد ابن الأمير علماء عصره الممالئين للسلطان ، وخص منهم من انتسب إلى مذهب آل البيت ، ولم يطبق منه إلا مظاهر التشيع حتى غدوا عناصر تخريب ومعاول هدم. ولا ندرني إلى أي مدى استطاع أن يطبق في مجريات حياته ما كان يدعو إليه من مبادئ أخلاقية يلتمسها من مبادئ الكتاب والسنة على أرض الواقع . ومثلما لاحظ ضيف أن ابن الأمير كان من العلماء القلائل الذين التزموا خط الإصلاح قولاً وعملاً ، " وكان لا يخشى في الله لومة لائم ، وديوانه يكتظ بالمواعظ والأدعية والابتهالات إلى

(٣٦) ضيف : عصر الدول والإمارات ، سبق ذكره ، ص ١٨٣ .

(٣٧) انظر ديوان الأمير الصنعاني ، سبق ذكره ، ص ١٨٦ .

### الباب الأول : الفصل الثالث

الذات العليا ، وله قصيدة في التقوى ختم جميع أبياتها بشهادة : لا إله إلا الله ... " (٣٨)  
ذلك أن النزعة الدينية السلفية وحياة الزهد تغلب على حياته ، كما تنعكس بصورة  
جلية في معظم أعماله الشعرية والفقهية . فهو رغم التزامه مبدأ تحكيم العقل واتباع  
الكتاب والسنة ونبذ البدع ، فقد أورد في بعض مصنفاته جملة روايات تتحدث عن أحلام  
وخيالات صوفية يتحدث فيها عن رؤياه المتكررة لوجه الرسول الكريم صلى الله عليه  
وسلم ، وعدد من الرجال الصالحين من الصحابة رضوان الله عليهم .

### مغزى الرسالة النجدية :

تنسب القصيدة الدالية الموسومة بـ ( الرسالة النجدية ) إلى السيد العلامة محمد بن  
إسماعيل الأمير الصنعائي ، ناظم القصيدة المذكورة المؤلفة من مائة وسبعة وستين ( ١٦٧  
بيتاً ) من الشعر الفصيح ، يناقش فيها مسائل عقدية تتعلق بأحوال الدعوة السلفية  
وصاحبها الشيخ محمد بن عبد الوهاب النجدي ، التي جاءت دعوته الدينية الإصلاحية  
لتطهير الجزيرة العربية من مظاهر الشرك والضلالات المنتشرة في عصره من تقليد أعمى  
للسلف الصالح وتصوف وشعوذة . ويمكن اعتبار الرسالة متابعة للجدل الفقهي المحتدم بين  
زيدية اليمن وفقهاء الحنابلة في إقليم شبه الجزيرة العربية ، وما ترتب عليه من انتصار  
المؤلف لمذهب الشيخ ابن عبد الوهاب ، باعتبار أن الوهابيين سلفيون في الأصول وحنابلة  
في الفقه والفروع ، وأن المذهب الزيدي هو أقرب المذاهب الشيعية إلى أهل السنة . (٣٩)  
وثمة إشارات إلى ميل عدد لا بأس به من علماء الزيدية المجتهدين لمذهب أهل الحديث ،  
وذلك كله في الحقبة التي واكبت ظهور الدعوة السلفية التوحيدية في نجد و الحجاز .

إن كراس الرسالة النجدية - من وجهة نظرنا - يعتبر وثيقة تاريخية أدبية ذات  
مضامين ودلالات ثقافية بل وسياسية . فهي ليست قصيدة مدح لإمام أو أمير ، ولكنها

(٣٨) ضيف : عصر الدول والإمارات ، سبق ذكره ، ص ١٨٤ .

(٣٩) انظر كلاً من أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية ، سبق ذكره ، ص ٢١٢ ، وانظر أيضاً :

Ira M. Lapidus: A History of Islamic Societies, p. 564.

أقرب ما تكون للقصيدة الرجزية التي نلمس بين سطورها آثار متون الفقه ، كونها ألفت لغرض يتعلق بتبيان موقف مؤلفها من الدعوة السلفية التوحيدية وصاحبها .<sup>(٤٠)</sup> فقد نظمت بطريقة تقليدية كغيرها من قصائد المدائح النبوية، لكنها في نفس الوقت تحتوي على قدر كبير من النقد الاجتماعي ، بل والنقد السياسي لمظاهر الحياة الدينية في عصره .

إذ تقع القصيدة ، أو الرسالة النجدية في ستة فصول رئيسة ومقدمة وخاتمة ، قمنا باقتباس وتلخيص بعض أبوابها وفصولها على هيئة مواضيع مستقلة ، مما سيجعل بعض الفقرات غير مترابطة ولاسيما حيث يختلط الشعر بالنثر في سياق نصوصها . واكتفينا بعرضها عرضاً موجزاً لا يخل بالمعنى العام لسياق النص المحقق وتحليل أهم جوانبه وإلقاء بعض الضوء على معالجة كل موضوع على حدة ، بهدف تبيان وجهة نظر المؤلف . وهكذا يمكن أن نلخص أقسامها وأبوابها على النحو التالي :

#### الباب الأول : في مظاهر الانحلال الاجتماعي والفساد الأخلاقي .

- مقدمة نثرية لا تتعدى نصف الصفحة؛ فضلاً عن مقدمة شعرية استهلاكية كمدخل للفصل الأول . يورد في المقدمة الشعرية التحية والسلام ، ومطلعها : ( سلام على نجد ومن حل في نجد ) ، وعدد أبياتها ( ١٧ بيتاً ) .

الفصل الأول : في تحريق دلائل الخيرات ( عدد الأبيات ٥ ) .

الفصل الثاني : في ذكر بدعة المذاهب ( عدد الأبيات ١٣ بيتاً ) .

(٤٠) يتكون الكتاب من (٢٢) صفحة من الحجم المتوسط ، بما في ذلك صفحة الغلاف . وقياس الورقة ( ٢١ سم × ٢٩،٥ سم ) ، وبمعدل (٢٢) سطراً فيها . وعدد الكلمات في السطر الواحد تتراوح بين ( ١٠ و ١٢ ) كلمة تقريباً في كل بيت من أبياته الشعرية . أما الأسطر النثرية فتتراوح ما بين ( ١٣ و ١٧ ) كلمة تقريباً . والمخطوط لم ينسخ بخط المؤلف نفسه ، فناسخه كما يبدو من جناح الغلاف في النسختين ( الأم والبنت ) هو أحمد بن علي عبد الله المهدي ، الذي اعتنى بتلويح صفحة الغلاف بهذه العبارة : " هذه الزيادة من أحمد بن علي المهدي وفاء للمجتهد والندب الجليل والعلامة الفضيل غفر الله له ولوالديه والمؤمنين والمؤمنات آمين .. "

### الباب الأول : الفصل الثالث

الفصل الثالث : في الثناء على من تمسك بالأحاديث من السلف (عدد الأبيات ١٣ بيتاً) .

الفصل الرابع : في بدعة التصوف وطريقة ابن عربي ( عدد الأبيات ١٥ بيتاً ) .

الفصل الخامس : في اغتراب الدين ( عدد الأبيات ١١ بيتاً ) .

أما الباب الثاني : فهو في أحكام عامة فيما يتعلق بإنكار صاحبها للتجاوزات الصارخة التي ارتكبها بعض أنصار الحركة الوهابية في أنحاء متفرقة من الجزيرة العربية ، وما ترتب على ذلك من نشوب نقاش عنيف حول مسائل أصولية اعتقادية ومسائل فرعية تعبدية بين مختلف الأطراف المتنازعة في الإقليم .

الفصل الأول : مقدمة نثرية لا تتعدى الصفحة ، فضلاً عن مقدمة شعرية استهلالية يبين فيها الأسباب الموضوعية التي دفعته إلى نقض قصيدته الأولى ، بل وسحب تأييده للدعوة وصاحبها . ويمضي في القصيدة متراجعاً عما سبق نظمه ، كقوله : ( رجعت عن النظم الذي قلت في النجدي ) .

الفصل الثاني : في بيان أنواع الكفر وتحقيق آراء العلماء في هذه المسألة وغيرها ( عدد الأبيات ٥١ بيتاً ) .

وأخيراً تأتي الخاتمة التي خصصها لمناقشات مستفيضة أورد فيها مختلف آراء العلماء المحققين من السلف أمثال الإمام محمد بن إدريس الشافعي والإمام أبو حنيفة النعمان وغيرهما . فضلاً عن مناقشة مستفيضة لآراء الإمامين المجتهدين أحمد ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية ، اللذين يعتبرهما عمدة التحقيق لدى الحنابلة . (٤١)

وإذا كان ابن الأمير لم يستطع في حياته العلمية بل والخاصة أن يحدد موقفه بشكل قاطع من مذهب آل البيت كما فعل في موقفه المعارض لأئمة آل القاسم ، فإنه لم يستطع في الوقت نفسه التزام موقف واضح ومحدد منذ البداية حتى النهاية مع الحركة الوهابية ،

(٤١) الصنعاني : القصيدة النجدية ( مخطوط موجودة بالمكتبة الغربية بالجامع الكبير - صنعاء ) ، سبق ذكره ،



كما فعل غيره من علماء عصره . ولعل هذا هو السبب في أننا كثيراً ما نبحث في الـ ( ٧٤ بيتاً ) من أبيات القصيدة النجدية عن مذهبه ، فنجده يميل ميلاً شديداً لمذهب أهل السنة ، لكننا حين نعاود قراءة ما تبقى من أبيات القصيدة الـ ( ٩٣ بيتاً ) نجد قد عاد إلى أصله وفصله متجذراً في مذهب آل البيت . وقد اختلفت هذه الانطباعات أو التداعي الحر للخواطر لديه تجاه الحركة الوهابية طويلاً وقصراً وعمقاً . فأبيات القصيدة يغلب فيها الشاعر الروح الخطابية والاعتماد على الإثارة العاطفية دون الالتفات إلى جزالة الشعر وطريقة نظمه ، حيث نجد معظم قوافي القصيدة النجدية وألفاظها شائعة الاستعمال ومستهلكة . وهو أيضاً لا يمل من إكثار الصيغ الشعرية التي يجدها عند أي شاعر من شعراء عصره ، كما فعل الشاعر عثمان بن منصور التميمي الذي ناصب الدعوة العداء ، بقوله :

سرت من ربي نجد تجر ثيابها      معطرة الأردن كالنفث المثري  
من الخلل عثمان التميمي نظمها      على نقض زيف من طعام صدى وكر<sup>(٤٢)</sup>

ومن يرجع إلى كتاب ضيف ( عصر الدول والإمارات ) يجد فيه باباً خاصاً بالشعراء المشايخين للدعوة الوهابية . ولعل قصيدة ابن الأمير الصنعاني تذكرنا بنقائض محمد بن عتيق السوارقي المتوفي في طوس في إقليم خراسان عام ( ٥٣٨هـ / ١١٤٣م ) ، الذي أنشد لها العمد الأصفهانى أشعاراً ، منها قوله :

أيا ساكني نجد سلام عليكم      وإن كنت لا أرجو إياباً إليكم  
وإن كان جسمي في خراسان ثاوياً      فقلبي بنجد لا يزال لديكم<sup>(٤٣)</sup>

فابن الأمير يجهد نفسه إجهاداً كبيراً تحسه من خلال القافية التي أراد لها أن تكون مما يلفت انتباه أدباء عصره ، فكان لهذه القصيدة وغيرها وقع على رسالته النجدية ، رغم

(٤٢) انظر أبيات هذه القصيدة في كتاب عبد الله الحامد : الشعر في الجزيرة العربية خلال قرنين ، ص ٢٤٢ .

(٤٣) ضيف : عصر الدول والإمارات ، سبق ذكره ، ص ١٠٢ .

اختلاف القافية . فالتذيل في الرسالة النجدية على أبيات سابقة ، والتضمين والاقتباس والتخميس والتسيع ، وختام القصيدة مما بدأت به كلها نهج واسع سار فيه الشعراء في عصور الانحطاط من الشروح الكثيرة المذيلة لأعمال سابقة . وبذلك ضاع المقياس الحقيقي للشعر الجيد من يدي المؤلف ؛ ورغم كل ذلك ، فإن في متون الرسالة حصيلة مفيدة لمغزى الشاعر حيث انطلق اللسان معبراً عن الحال .

إن المغزى من وراء تأليف الرسالة النجدية ، هو على حد تعبير الأمير الحفيد أن جده كان معارضاً عنيداً للسلطة القاسمية وعلمائها الذين " رموه بالنصب والخروج على قاعدتهم المذهبية ، كما أن تدريسه للحديث الشريف والتزامه في الصلاة بالرفع والضم والتأمين من أسباب وعوامل الإثارة أيضاً ، والعلة أن علم الحديث كان في تلك الفترة مهجوراً وغير منشور أو مدروس ، والإنسان دائماً عدو ما جهل ، كما أن العلماء في ذلك العصر لم يلتفتوا إلى السنة إطلاقاً ، ولا يقيمون لها أي وزن ... " <sup>(٤٤)</sup> والنتيجة التي وصل إليها الحفيد تتعارض تماماً مع ما ذهب إليه ضيف ، وهي الأدنى إلى الحق . فمن الواضح أن البيت الأول من القصيدة النجدية (سلام على نجد ومن حل في نجد ) تتطابق تماماً مع البيت الأول من المقطع الثاني من القصيدة نفسها (رجعت عن النظم الذي قلت في النجدي ) .

ذكر ابن الأمير في مقدمة رسالته النجدية الباعث الرئيس من وراء تأليفها بقوله : " ما زالت تبلغنا الأخبار من سنة ١١٦٠هـ بأنه ظهر رجل في نجد يدعو إلى اتباع السنة النبوية وينهى عن الابتداع والتزام المذاهب والاعتقادات في الأولياء وفي العباد من الأحياء والأموات ، وينهى عما نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من العمارة على القبور والمشاهد والقباب ، وبالجملية إنه ينهى عن كل بدعة ويأمر باتباع السنة ... " <sup>(٤٥)</sup> وقد أفرد ستة فصول وخاتمة لمناقشة الدعوة السلفية الوهابية . وفي المقدمة الشعرية

(٤٤) انظر مقدمة ديوان الأمير الصنعاني ، سبق ذكره ، ص ١١ .

(٤٥) انظر مقدمة الرسالة النجدية ، سبق ذكره ، ص ١ .

للقصيدة النجدية ، خص بها صاحبها ( الشيخ محمد بن عبد الوهاب ) ، بل وإقليم نجد وأهله بالتحية العاطرة والسلام الكثير من سفح صنعاء اليمن .

وهناك نقطة أخرى مهمة نستشفها من مقدمة الباب الثاني في ( الرسالة النجدية ) ، وفيها ملاحظات نقدية لمذهب ابن عبد الوهاب ، الذي هو من وجهة نظره مقلد وليس مجتهداً . وقد علق على ذلك بقوله : " ولما حقق لنا أحواله ورأينا في الرسالة أقواله ، وذكر لي أنه إنما عظم شأنه بوصول الأبيات التي وجهنا إليه ، وأنه يتعين علينا نقض ما قدمناه ، وحل ما أبرمناه ، وكانت أبياتنا هذه قد طارت كل مطار ، وبلغت غالب الأقطار ، وأتتنا فيها جوابات عن أهل مكة المشرفة ، ومن البصرة ومن غيرها ... " (٤٦) وكان البدر حين تبين له ردود الفعل المتباينة تجاه الدعوة وصاحبها ، قام بنظم المقطع الثاني من الرسالة النجدية ، بهدف تقييم التجربة من كل جوانبها النظرية والعملية . فهو ينكر التشدد المذهبي لدى أتباع الحركة ، ويرى أن إطلاق تهمة الكفر على من خالفهم سيفرغ التجربة من محتواها .

فهل كان ابن الأمير من خلال موقفه المناصر للحركة الوهابية يطمع في الحصول على رد شافٍ لقصيدته ؟ أو أنه كان يرمي إلى مساندة ابن عبد الوهاب في دعوته ، كما نلمس ذلك في الفصول الخمسة الأولى من الرسالة النجدية ؟ وإذا كان الأمر كذلك - لماذا غير رأيه فجأة في الحركة وصاحبها ، وذلك لبيان ما سبق نظمته من مدح وثناء ، وهذا هو قوله : " وأنه يتعين علينا نقض ما قدمناه وحل ما أبرمناه . " (٤٧) ومن ثم كانت المفارقة ، نظراً لما سمعه شخصياً ممن وفد إليه من أهل نجد والحجاز ، وفي مقدمتهم - الشيخان مرثد بن أحمد التميمي ، وعبد الرحمن النجدي . فسمع من الأول ( التميمي ) الثناء العظيم على ابن عبد الوهاب وعلومه وكتبه ، كما سمع منه التصريح بتكفير خلق كثير من أهل الملة الإسلامية ؛ أما الثاني ( النجدي ) فقد أبدى استنكاراً ضمناً للحركة وأنصارها ، والرجل على ما يبدو من علماء نجد المعارضين لمذهب الشيخ .

(٤٦) الصنعاني : الرسالة النجدية ، سبق ذكره ، ص ٥-٦ .

(٤٧) المصدر نفسه .

## عودة على بدء :

على إثر التزاوج الذي تم بين التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة في اليمن والحركة الوهابية في نجد ، ظهر رد فعل عنيف لدى تيار الهادوية والجارودية ، الذي أخذت عناصره تندد بابن الأمير وأتباعه في صنعاء . وقد اشتعلت معركة كلامية بين أنصار الحركة وخصومها ، وذلك كنتيجة حتمية للأفكار التي بثها البدر بين صفوف طلابه ومريديه . لكنه ما لبث أن تراجع عن تأييده المطلق لبرامجها بادئ الأمر ، حيث نجده في وقت لاحق ييدي معارضة ضمنية للممارسات العملية التي انتهجها أنصار الحركة في أنحاء متفرقة من البلاد العربية ، وفي حملهم على تفسيق الناس وتكفيرهم بحق وبغير حق . لكن ذلك كله لا يمنع من التأكيد على الدور المزروج الذي وقفه ابن الأمير تجاه الدعوة وصاحبها ، ولو أن هذا الدور لم يرق إلى مستوى المعارضة الصريحة والمناذرة لهما كما فعل مع أئمة آل القاسم .

وابن الأمير فيما نعلم قد صمت عن مدح أئمة آل القاسم وديوانه الشعري بغص بالقصائد الهجائية المقذعة في حق أبناء عمومته الأقربين ( أئمة آل القاسم ) الذين نعتهم بالظلم والطغيان والغي والفساد ، <sup>(٤٨)</sup> وله أحكام خاصة تشوبها العاطفة والروح الخطائية تجاه الدعوة السلفية وصاحبها . وإذا ما نظرنا إلى أبيات القصيدة فصلاً فصلاً ، نجد تحولاً واضحاً في مباحث الرسالة النجدية ومعالجتها لمسألتين مهمتين ألا وهما - العدل والتوحيد ، وهي من صلب أصول الدين عند معتزلة اليمن . لم يخف الرجل تأييده للحركة وصاحبها ، فلما جنحت إلى التطرف تراجع عن موقفه السابق . في الوقت نفسه كانت القصيدة قد طارت أخبارها من قطر إلى آخر وأضحت أبياتها محفوظة عن ظهر قلب .

(٤٨) نجيل القارئ إلى ديوان الأمير الصنعائي فهو ديوان شعري حافل بالمدائح النبوية والقصائد الإخوانية . وفي شعره روح الدعوة إلى الوحدة والتآخي ورافع راية الجهاد والاجتهاد . ويديهي أن ندرك مدى اغتراب هذا الشاعر في عصره وبين أهله إذا ما تفحصنا معظم قصائده التي يغلب عليها الشعر السياسي وثيق الصلة بالنقاش العقدي والبحث في مسائل دينية اجتماعية وأخلاقية تمس تفاصيل الحياة العامة في القرن الثاني عشر الهجري .

وهذه أبيات القصيدة الصادرة من شاعر ملتاع مقيم في سفح صنعاء اليمن مرسلًا تحياته الحارة إلى بطاح نجد وجنائها، يرفد بها ابن عبد الوهاب ، قائلاً :

- ١- سلام على نجد ومن حل في نجد
  - ٢- لقد صدرت من سفح صنعاء سقى الحيا
  - ٣- سرت من أسير ينشد الريح إن سرت
  - ٤- يذكرني مسراك نجدًا وأهله
  - ٥- قفي واسألني عن عالم حل سوحها
  - ٦- محمد الهادي لسنة أحمد
  - ٧- لقد أنكرت كل الطوائف قوله
  - ٨- و ما كل قول بالقبول مقابل
  - ٩- سوى ما أتى عن ربنا ورسوله
  - ١٠- وأما أقارب الرجال فإنها
  - ١١- وقد جاءت الأخبار عنه بأنه
  - ١٢- وينشر جهراً ما طوى كل جاهل
  - ١٣- ويعمر أركان الشريعة هادماً
  - ١٤- أعادوا بها معنى سواع ومثله
  - ١٥- وقد هتفوا عند الشدائد باسمها
  - ١٦- وكم عقروا في سوحها من عقيرة
  - ١٧- وكم طائف حول القبور مقبل
- وإن كان تسليمي على البعد لا يجدي  
رُباهًا وحياها بقهقهة الرعد  
ألا يا صبا نجد متى هجت من نجد  
لقد زادني مسراك وجداً على وجدي  
به يهتدي من ضل عن منهج الرشيد  
فيا حبذا الهادي ويا حبذا المهدي  
بلا صدر في الحق منهم ولا ورد  
ولا كل قول واجب الرد والطرود  
فذلك قول جل قدراً عن الرد  
تدور على قدر الأدلة في النقد  
يعيد لنا الشرع الشريف بما يبيدي  
ومبتدع منه موافق ما عندي  
مشاهد ضل الناس فيها عن الرشيد  
يغوث وود بنس ذلك من ود  
كما يهتف المضطر بالصمد الفرد  
أهلّت لغير الله جهلاً على عمد  
ويلتمس الأركان منهن بالأيدي<sup>(٤٩)</sup>

وإذا كان ابن عبد الوهاب النجدي السلفي قد مدح بهذه الطريقة التي جعلته في مرتبة أعلى من مرتبة إمام صنعاء الزيدي المهدي عباس ، فإن هذا المديح يبدو أنه كان صادراً عن عالم مصلح ضاق صدره بأحوال عصره ومجتمعه المغرق في تشييعه وتطرفه المذهبي . والبحر الطويل الذي نظمت به هذه القصيدة ، يساعد الشاعر على النفس الطويل ومد الآهات بالتأوه والشكوى .

(٤٩) الصنعاني : الرسالة النجدية ، سبق ذكره ، ص ١ .

في الفصل الأول ينتقل ابن الأمير من الجغرافية إلى التاريخ وصانعيه ، كقوله ( ققي واسألني عن عالم حل سوحها ) ، والجواب بطبيعة الحال يأتي في الشطر الآخر من البيت نفسه ( به يهتدي من ضل عن منهج الرشدا ) . وقد عرفنا أن صبره قد طال ، بل ونفد ، وكأنه يشير إلى مظاهر التقليد والتعصب المذهبي ، فهو يكفي تارة بالتلميح ، وتارة أخرى بالتصريح إلى أصناف شتى من مظاهر الغلو بالدين . حتى كأنه يقول لمن يقرأ أبيات القصيدة عليه معرفة مغزى كل بيت على حدة ، والواقع المتغير في كل من نجد والحجاز وربط الحالات ببعضها .

ولقد عبر عن ذلك أحسن تعبير في رسالته النجدية التي حمل فيها على مبتدعة الصوفية ولاسيما أتباع ابن عربي . وقد جعل الفصل الأول من القصيدة الذي أسماه بفصل ( تحريق دلائل الخيرات ) ، وصف فيه أهل صنعاء عندئذ وما كانوا عليه من الجهل والحمول ومنازدة العلم والعلماء والتباهي بقيم الفضل والشرف . على أن الأمر ما كان يحتاج إلى جهد كبير لفهم مغزاه ، وما يسوق في رسالته من آراء حول المذاهب الأربعة دون التقيد بمذهب إمام واحد .

والحق أن القصيدة النجدية التي قيلت في الدعوة وصاحبها قد كشفت عن جانب كبير من التقدير والإجلال الذي أسبغته عليها البدر بدعوته الناس إلى تحطيم القيود المذهبية والتحرر من ربة التقليد . فالمقطع الثاني من القصيدة يوحى ما يوحى مدى الثورة العارمة التي اجتاحتها ، فهو يعرض بقومه وأهله الذين غلوا في دينهم إلى حد الإفراط والتفريط ، بمثل قوله :

- |   |  |
|---|--|
| أصاب ففيها ما يجمل عن العد                    | ١٨- وَخَرَّقَ عَمْدًا لِلدَّلَائِلِ دَفْتَرًا  |
| بلا مرية فاتركه إن كنت تستهدي                 | ١٩- غُلِّوْهُ عَنْهُ الرِّسُولَ وَفِرِّيَّةَ   |
| تساوي فلساً إن رجعت إلى النقد                 | ٢٠- أَحَادِيثَ لَا تَعْزِي إِلَى عَالَمٍ وَلَا |
| تري درسها أذكى لديهم من الحمد                 | ٢١- وَصِيرَهَا الْجَهَالَ لِلذِّكْرِ ضُرَّةَ   |
| وكنيت أرى هذي الطريقة لي وحدي <sup>(٥٠)</sup> | ٢٢- لَقَدْ سَرِنِي مَا جَاعَنِي مِنْ طَرِيقِهِ |

وطبيعي أن يقترن هذا الذم القادح لعرب الجزيرة - دون تفريق - الذين عادوا لسيرتهم الأولى ينصبون الأضرحة والمشاهد للسلف الصالح ، بهدف التبرك والتماس العون منهم بدلاً من الدعاء لله تعالى ، وهي شكوى ضمنية بحال أهل اليمن الذين بلغ بهم التشيع المذهبي إلى حد تكفير مخالفينهم . كما صرح ابن الأمير أنه لا يفضل مذهباً على آخر ، ومع نزعة السلفية هذا حذو ابن الوزير اليمني في ذم التمذهب ، بقوله :

- ٢٣- وأقبح من كل ابتداع سمعته وألكاه للقلب الموفق ذي الرشد  
٢٤- مذاهب من رام الخلاف لبعضها يعرض بأنياب الأساود والأسد  
٢٥- يصب عليه سوط ذم وغيبة ويجفوه من قد كان يهواه عن عمد  
٢٦- ويُغزى إليه كل ما لا يقوله لتبغضه عند التهامي والنجدي  
٢٧- فيرميه أهل الرفض بالنصب فريّة ويرميه أهل النصب بالرفض والجحد  
٢٨- وليس له ذنب سوى أنه غدا يتابع قول الله في الحل والعقد  
٢٩- ويتبع أقوال النبي محمد وهل غيره بالله في الناس من يهدي  
٣٠- لئن عده الجهال ذنباً فحذاً به حبذا يوم انفرادي في لحدي<sup>(٥١)</sup>

وإذا كان كذلك فبالنظر إلى الخلفية الثقافية والسياسية لمذهب ابن الأمير وغيره من علماء الزيدية المتسنين ، ندرك أنهم كانوا موضع نقد شديد من قبل علماء المؤسسة الإمامية ، الذين كانوا يلتزمون خط مذهب آل البيت من جهة ، ويشوّهون سمعة أي عالم مجتهد يفصح عن مخالفته لهم من جهة ثانية . وعلى نحو ما يجعلون قول الحق فريّة ، يفترضون في آرائهم الصواب الذي لا يتقبل الخطأ ، وفي آراء غيرهم الخطأ الذي لا يتقبل الصواب ؛ وفي ذلك يفصح البدر في الفصل الثاني في مقطع آخر من قصيدته عن موقفه الفكري دون مواربة ، بقوله :

- ٣١- عَلاَمَ جعلتم أيها الناس ديننا لأربعة لا شك في فضلهم عندي  
٣٢- هم علماء الدين شرقاً ومغرباً ونور عيون الفضل والحق والزهد  
٣٣- ولكنهم كالناس ليس كلامهم دليلاً ولا تقليدهم في غد يُجدي

(٥١) المصدر نفسه ، ص ٢-٣ .

- ٣٤- ولا زعموا حاشاهم إن قولهم دليل فيستهدي به كل مستهد  
٣٥- بلى صرحوا أنا نقابل قولهم إذا خالف النصوص بالقدح والرد (٥٢)

وهكذا تبدو لنا بوضوح أن حياة ابن الأمير لم تكن كلها نعمة وبركة ورضى وسعادة ، فقد كان يتعرض للأذى والنقد والكيد والهزاء من حاشية السلطان الصائدين في الماء العكر . وقد تجسّد العداء الشيعي الموجه ضد التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة بتعاون المهادوية والجارودية ، فنشأ اتجاه رسمي في صنعاء اليمن معاد لأنصار السنة يتبناه علماء السلطة القاسمية ، ذلك لأن أنصار الحركة الوهابية كانوا يطالبون بإحياء الكتاب والسنة من جهة ، والحد من ظاهرة التعصب المذهبي من جهة ثانية ، وفتح باب الاجتهاد على مصراعيه من جهة ثالثة .

وثمة قضية أخرى شغلت بال ابن الأمير ألا وهي وجود طائفة من الهنود ( البانيان ) في ميناء المخا شيدوا لهم معبداً زين بالأصنام . واختلف العلماء في حكم هذه الأصنام ، وقد احتج كل فريق بحجج وبراهين فلم يصلوا إلى اتفاق ، لكنه أصدر فتوى حسمت هذا الخلاف مستنداً بأقوال نخبة من العلماء المجتهدين القائلين بالتحريم ، أمثال: شيخ الإسلام ابن تيميه ، والإمام ابن قيم الجوزية ، والشيخ محمد بن عبد الوهاب . وهذا ما دفع بالبانيان ومن جاورهم من يهود اليمن إلى مغادرة المدينة ، احتجاجاً منهم على قرار إمام صنعاء الذي استجاب لضغوطه ، فأمر بالعمل بالفتوى .

على إثر ذلك نظم ابن الأمير قصيدة دالية أخرى موجهة لإمام العصر المهدي عباس سنة ١١٧٥هـ / ١٧٥٦م ، ينهاه فيها عن الاستماع للمنجمين وافتراءاتهم الكاذبة ، وفيها يقول :

ولا تستمع من عابد لنجومه	تقاوم زور ليس تُفني ولا تُجدي
أكاذيب يُملئها لكل مغفل	يصدقها من ضلّ عن طرق الرشد
ووالله ما عند النجوم دلالة	على نخس يوم في الزمان ولا سعة
ووالله ما غير الإله بعالم	بما في غدٍ مما يُسرّ وما يُبيدي (٥٣)

(٥٢) المصدر نفسه .

(٥٣) ضيف : عصر الدول والإمارات ، سبق ذكره ، ص ١٨٢ .



ويعقب ضيف على هذه القصيدة الأميرية بالقول " وصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله : « كذب المنجمون ولو صدقوا » . وله قصيدة جعل مقدمتها في ديوانه على هذا النمط : هذه نفثة مصدور ، وكلمه صادرة عن قلب من ضياع الشريعة محرور ، وفيها تفاؤل بمن يقوم بالدين ، ويُحيي شريعة سيد المرسلين ، وفيها إيقاظ للسهم لو كانت نائمة ، ولكنها ميتة لا ترجى لها قائمة . " (٥٤) لذلك اعتبر مؤرخو طبقات الزيدية محمد بن إسماعيل الأمير الصنعائي علماً مهماً من أعلام الحركة السلفية في اليمن الحديث . ويذكر زبارة أن البدر " أرشد المهدي العباس إلى إزالة أصنام كانت بهندر المخاطائف البانيان ، وألف البدر رسالة في ذلك نفيسة . فبادر المهدي إلى الأمر بإزالتها وهدم بيوتها وقبض جميع أموالها . وقد كان لها مال واسع يقدر بنحو خمسين ألف ريال . فأخذ وأوصل أحد الأصنام إلى حضرة الإمام والبدر لديه . فأمر البدر بكسره وكان في صورة أنثى ، فديس بالنعال . " (٥٥)

ومهما يكن الأمر ، فلدينا رأيان يجمعان على وصف ابن الأمير بأنه داعية السلفية في اليمن الحديث . الأول ، رأي الشوكاني ، الذي عاصر الحركة الوهابية ، فهو يضعه في مصاف الأئمة المجددين لمعالم الدين ؛ والثاني رأي زبارة ، الذي عاش في أواخر عهد الدولة القاسمية ( بيت حميد الدين ) ، الذي بدوره يعتبره من الأئمة المجددين للقرن الثاني عشر من الهجرة . أما ضيف ، فيذهب إلى القول بأن صوت البدر كان " صوتاً مدوياً ينطلق من صنعاء باليمن ... إذ يرسل بقصيدة دالية طنانة إلى الشيخ محمد بن عبد الوهاب مشيداً وممجداً لدعوته ... " (٥٦)

ولا يخفى أن هذا التصور العام لسيرة ابن الأمير وعصره ، ليس فيه خلاف مع ما قاله الشوكاني وزبارة ، سوى أنه اختزال عام للصراع المذهبي المحتدم بين تيارى العدنانية والقحطانية وراء أسوار مدينة صنعاء التاريخية ، وذلك بإهماله الصراع المتعدد الأطراف بين

(٥٤) المصدر نفسه ، ص ١٨٢-١٨٣ .

(٥٥) زبارة : نشر العرف ، سبق ذكره ، ص ٤١ .

(٥٦) ضيف : عصر الدول والإمارات ، سبق ذكره ، ص ١٨٢ .

أئمة الجبال الزيدية وصوفية السهول من الأشعرية . ويفهم مما يقوله ضيف أنه يميل إلى رأي الشوكاني في ذلك الصراع، إلا أنه يعطي الجانب الديني الإصلاحي منه أهمية كبرى .

ومن هنا يتضح أن النتيجة التي خلص إليها بعض الدارسين المهتمين بسيرة ابن الأمير والرسالة النجدية مستندة إلى المصادر القديمة ، فإشارة ضيف المستندة إلى تراجم ( البدر الطالع ) للشوكاني ، وتراجم ( نشر العرف ) لزبارة ، لم تخط اللثام عن مكونات شخصيته، ولم ترد أية إشارات واضحة لمغزى القصيدة النجدية وصاحبها غير تلك الإشارات العابرة التي تقول بأن البدر " ترك مقالة الأصحاب ورجح أدلة السنة والكتاب " .<sup>(٥٧)</sup> وكان ذلك في تقديري قد أشاع بين الناس معرفة مباشرة عن مذهب ابن الأمير، علماً بأن الرسالة النجدية المؤلفة من ( ٢١ صفحة ) ظلت حبيسة في مكتبة العائلة بمدينة الروضة ، فضلاً عن النسخ المصحفة لها الموجودة في مكتبة الجامع الكبير بصنعاء . وقد ساهم في هذا الاتجاه حفيد مصلح اليمن - الشاعر عبد الرحمن علي الأمير في تقلب نبذه تاريخية عن سيرة جده ( محمد بن إسماعيل الأمير ) عندما أقدم على ضم أبيات هذه القصيدة إلى أعماله الشعرية الكاملة ، التي أصبحت معروفة لدى الجميع باسم (ديوان الأمير الصنعائي)، وذلك في مطلع عقد الثمانينات من القرن المنصرم .

وابن الأمير الزيدي النشأة والثقافة المتحرر من القيود المذهبية ، كان يحمل أفكاراً إصلاحية مشابهة لمشاعر علماء عصره من أشرف المخلاف السليماني ، الذين عرف عنهم نفس الحماسة الدينية للدعوة وصاحبها ، فهي هو الشاعر محمد الحفظي ( ت ١٢٣٧هـ / ١٨٢٣م )، ينظم قصيدة حماسية يحث فيها أهل اليمن على الاستجابة لدعوة الحق :  
فيا أيها الحبي اليماني دونكم نداء إلى التوحيد لبوا لداعيه<sup>(٥٨)</sup>

ويبدو من استقراء الحوادث التاريخية أن الحركة السلفية التوحيدية اكتسحت معظم أنحاء الجزيرة العربية اكتساحاً رغم كثرة الأعداء وقلة الأنصار ، إلا أنها استطاعت تحقيق

(٥٧) المصدر نفسه .

(٥٨) الحامد : الشعر في الجزيرة العربية ، سبق ذكره ، ص ٢١٣ .

مكاسب سياسية وعقدية على أرض الواقع . ولم يكن في مقدور أشراف الحجاز إيقافها ، ولا أشراف المخلاف السليماني التصدي لها ، ولا إمام صنعاء مقارعتها مقارعة الند للند . وتبرز هذه الحقيقية حينما نقرأ بإمعان الحوليات التاريخية للحقبة السعودية الأولى من جهة ، وللحقبة القاسمية الثالثة من جهة ثانية .

كانت الشدة والقسوة المتناهية التي أظهرها الاخوان الوهابيون في نشر الدعوة في المخلاف السليماني ، تحمل الدليل على الذعر الشديد الذي ساد هذه الأوساط خوفاً على مصالحها وامتيازاتها في هامة اليمن وما جاورها . وهذا ما جعل بعض الدارسين المحدثين يذهب إلى القول بأن البدر قد اعتنق المذهب الشافعي ، وأنه يعلن براءته في مصنفاته وقصائده من التقليد والتشيع ، وبالتالي يكون قد تحول عن مذهب أهل البيت .<sup>(٥٩)</sup> وفيما أورده في الفصل الثالث من (الرسالة النجدية) ، ما يفيد ذلك تلميحاً وقوفه إلى جانب من يعمل بالكتاب والسنة ؛ فهذا هو مجدداً يرسل سلامه وتحياته الحارة إلى من تمسك بالأحاديث من السلف :

- |                                  |                                   |
|----------------------------------|-----------------------------------|
| ٣٦- سلام على أهل الحديث فإني     | نشأت على حب الأحاديث من مهدي      |
| ٣٧- هم بذلوا في حفظ سنة أحمد     | و تنقيحها من جهدهم غاية الجهد     |
| ٣٨- وأعني بهم أسلاف أمة أحمد     | أولئك في بيت القصيد هم قصدي       |
| ٣٩- أولئك أمثال البخاري ومسلم    | وأحمد أهل الجد في العلم والجد     |
| ٤٠- بحور وحاشاهم عن الجزر إنما   | لهم مدد يأتي من الله بالمد        |
| ٤١- رووا وارتووا من بحر علم محمد | ولست لهم تلك المذاهب من ورد       |
| ٤٢- كفاهم كتاب الله والسنة التي  | كفته قبلهم صحب الرسول ذوي المجد   |
| ٤٣- أنتم أهدي أم صحابة أحمد      | و أهل الكسا هيئات ما الشوك كالورد |
| ٤٤- أولئك أهدي في الطريقة منكم   | فهم قدوتي حتى أوسد في لحدي        |

(٥٩) في كلام شوقي ضيف تأكيد على تأثر ابن الأمير الصنعاني بفقهاء الحرم المكي وعلى وجه الخصوص فقهاء المذهب الشافعي الذين تأثر بهم ونقل عنهم مباحث فقه الإمام الشافعي ، ودرس للناس بصنعاء مباحث علم الحديث وأسانيده لسنوات طويلة . ومثل هذا القول لا يعني بأي حال من الأحوال أن البدر قد تحول عن مذهب آل البيت . انظر ضيف : عصر الدول والإمارات ، سبق ذكره ، ص ١٨١ .

- ٤٥- وشتان ما بين المقلد في الهدى  
٤٦- فمن قلل النعمان أصبح شارباً  
٤٧- ومن يقتدي أضحي إمام معارف  
٤٨- فمقتدياً في الحق كن لا مقلداً  
و من يقتدي و الضد يعرف بالضد  
نبذاً و فيه القول للبعض بالحد  
و كان أويساً في العبادة و الزهد  
وخل أخا التقليد في الأسر بالقصد (٦٠)

وهو في هذا الفصل (بدعة التصوف) وغيره ، يشيد بأهل السنة ، وكذلك أهل الكسأ المتمسكين بالأحاديث من السلف ، فهم بالنسبة له قدوته حتى الرمق الأخير من حياته وحتى بعد رحيله ومماته . في الوقت نفسه نجده متحاملاً أشد التحامل على أبناء جلدته من زيدية اليمن الهادوية الذين نبذوا الاجتهاد وتمسكوا بالتقليد ، فضلوا وأضلوا . وكل هذه شواهد بينة على أنه لم يتحول عن مذهب آل البيت ، وإنما تحامل على تيار التشيع المذهبي في صنعاء اليمن ؛ وبالمثل كان تحامله أشد ما يكون على شيوخ الطرق الصوفية من أتباع ابن عربي ، فهو يسميهم بـ (جند إبليس ) ، الذين اتخذوا من نصوص كتاب الفصوص منهجاً لهم في الحياة الآخرة . فلا غرابة أن يصفهم في قوله :

- ٤٩- وأكفر أهل الأرض من قال إنه  
٥٠- مسماه كل الكائنات جميعها  
٥١- وأن عذاب النار عذب لأهله  
٥٢- وعُبادُ عجل السامري على هدى  
٥٣- وينشدنا عنه نصوص فصوصه  
٥٤- وكنت امراً من جند إبليس فارتمى  
٥٥- فلو مات قبلي كنت أدركت بعده  
٥٦- وكم من ضلال في الفتوحات صدقت  
٥٧- يلوذون عند العجز بالدوق لبيتهم  
٥٨- فتسألهم ما الدوق قالوا مناله  
٥٩- تسترهم بالكشف و الدوق أشعرا  
إله وأن الله جل عن النذ  
من الكلب والخنزير و القرد والفهد  
سواء عذاب النار أو جنة الخلد  
ولائمهم في اللوم ليس على رشد  
تنادي خذوا في النظم مضمون ما عندي  
بي الدهر حتى صار إبليس من جندي  
دقائق كفر ليس يدركها بعدي  
به فرقة صاروا ألد من اللد  
يدوقون طعم الحق فالحق كالشهد  
عزيز فلا بالرسم يدرك والحد  
بأنهم عن مطلب الحق في بُعد

- ٦٠- ومن يطلب الإنصاف يُدَلِّ بحجة ويرجع أحياناً ويهدي ويستهدي  
٦١- وهيئات كل في الديانة تابع أباه كأن الحق في الأب والجسد  
٦٢- وقد قال هذا قبلهم كل مشرك فهل قد حوى هذي العقيدة من رندي  
٦٣- كذلك أصحاب الكتاب تتابعوا على مذهب الآباء فرداً على فرد (٦١)

أكدت شهادات كثيرة تأثر ابن الأمير الصنعاني بمذهب ابن عبد الوهاب النجدي ، واعتبرته داعية الحركة السلفية في اليمن الحديث . وإن كنا لا ننكر هذا التأثير والالتزام بمذهب أهل السنة والجماعة ، إلا أن البدر على ما يبدو كان ذا تكوين ثقافي زبيدي معتزلي، لم يخل من مؤثرات سلفية. ولعل سياحته العلمية المتكررة إلى تمامة اليمن ( زبيد وبيت الفقيه ) من جهة ، والأراضي المقدسة ( مكة والمدينة ) من جهة أخرى ، كونت لديه ثقافة فقهية سلفية كانت أكثر تقبلاً وتفهماً لفقه المذاهب الأربعة . كل ذلك يحملنا على التصور أن تكوينه الإسلامي الصحيح وحماسه لإصلاح الخلل الكامن في المؤسسة الإمامية الزيدية ، هما اللذان حددا اتجاهاته الفكرية وميله أكثر من غيره لمذهب أهل الحديث .

هذا التحول نكاد نلمسه في كل بيت من أبيات القصيدة بل وفي كل فصل من فصول الرسالة النجدية ، وهو يشير إلى مظاهر عدة تجسد انحطاط الحياة الثقافية والسياسية والاجتماعية في بلاد اليمن ، حتى أنه لم يعد هنالك عالماً في صنعاء أو عدن يجروء على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . فهو في مقام نقده للأوضاع العامة لا يترك فرقة أو طائفة إلا ويعرض بشيوخها وزعمائها من الدراويش والدجالين المشعوذين ، فنراه يتبرأ منهم ومن فعالهم حتى استوى عنده المدح والذم . وهو في الفصل الخامس من القصيدة يوضح مدى غربته في مجتمعه بين أهله وعشيرته الأقربين ، بل وغربة الدين كله في موطنه الأصلي - جزيرة العرب . وإزاء ذلك لم يبق لديه أي سلاح يتمسك به غير سلاح الصبر ، حيث يقول :

- ٦٤- وهذا اغتراب الدين فاصبر فإنني  
٦٥- إذا ما رأوني عظموني وإن أغب  
٦٦- هنيئاً مريئاً في اغتياي فوألد  
٦٧- يصلي ولي أجر الصلاة وصومه  
٦٨- وكم حاسد قد أنضج الغيظ قلبه  
٦٩- ودونكها تحوي علوماً جليلة  
٧٠- فلا مدحت وصلأً ليلي وزينب  
٧١- إليك طوت عرض الفياي وطولها  
٧٢- أناخت بنجد واستراح ركاها  
٧٣- فأحسن قراها بالقراءة ناظماً  
٧٤- وصل على المختار والآل إنما
- غريب و أصحابي كثير بلا عد  
فكم أكلوا لحمي وكم مزقوا جلدي  
فكل فتي يغتابني فهسو لي مهدي  
ولي كل شيء من محاسنه يبيدي  
ولكنه غيظ الأسير على القد  
منزهة عن وصف قد وعن خد  
ولا هي ذمت هجر سعدي ولا هند  
فكم جاوزت غوراً ونجداً إلى نجد  
وعاد خلياً عن رحيل وعن شد  
جواباً فقد أضحت لديك من الوفد  
لحسن ختام النظم واسطة العقد<sup>(٦٢)</sup>

ولنا وقفة طويلة مع المقطع الأخير من الرسالة النجدية ، وما انطوت عليه مواقف الطرفين ( الزيدي القاسمي ) من جهة ، و ( الوهابي السعودي ) من جهة ثانية ، من معطيات كاشفة لأسباب التحول العقدي لدى جماعة العلماء الذين قبل بعضهم الدخول في تحالفات سياسية مع الأسر أو العصبيات من ذوي الشوكة القوية في جزيرة العرب . وما ينطوي عليه تحالف السيف مع القلم من إشكاليات سياسية فقهية شرعية<sup>(٦٣)</sup> وتشريعية ، نكاد نلمس تناقضاتها الصارخة في حياتنا اليومية ، وفي سياق نصوص الرسالة النجدية - حديثاً وفقهاً وسياسة .

### تقييم الدور السعودي :

تعيننا الملاحظات السابقة على وضع تصنيف أدبي للرسالة النجدية ، على صعيد ما يتحقق منها من مناصرة للدعوة وصاحبها مع تقديم ملاحظات نقدية لها ، في ضوء التقاء ابن الأمير بشخصيتين علميتين ( مرثد والنجدي ) قدمتا إلى اليمن . ولنستمع إلى قوله

(٦٢) المصدر نفسه ، ص ٥ .

(٦٣) حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ، سبق ذكره ، ص ٣١٢ .

بهذا الصدد : " وكان قد تقدمه في الوصول إلينا بعد بلوغها الشيخ الفاضل عبد الرحمن النجدي ووصف لنا من حال ابن عبد الوهاب أشياء أنكرناها من سفك الدماء ونهب الأموال ، وتجاريه على قتل النفوس ولو بالاغتتيال ، وتكفير الأمة المحمدية في جميع الأقطار. فبقي معنا تردد فيما نقله الشيخ الفاضل عبد الرحمن حتى وصل الشيخ العالم مرثد بن أحمد وله نباهة ، ووصل ببعض رسائل ابن عبد الوهاب التي جمعها في وجه تكفير أهل الإيمان وقتلهم ونهبهم ، وحقق لنا أقواله وأفعاله وأحواله ... " (٦٤)

لقد أبدى البدر ملاحظاته على التجربة وما اعترأها من قصور ، فهو إلى جانب إيمانه بعدالة قضيتها في إصلاح أحوال المسلمين ، إلا أنه أبدى تحفظه إزاء ممارستها الخاطئة. هذا الموقف الناقد يتجلى بأوضح صورة في ( الرسالة النجدية ) ، التي جاء في ذيلها أبيات وقوافي شعرية ، توحى بمراجعة فاحصة للتجربة وصاحبها . ولو عدنا إلى قراءة موضوعية لسطورها لوجدنا ناظمها يصرح وبشكل واضح أن الموفد الثاني ، الذي يصفه بعبارة ( الشيخ الفاضل عبد الرحمن النجدي ) أطلع على معلومات جديدة تتعلق بالدعوة وصاحبها ، مفادها أنها قد تحولت إلى حركة سياسية اتخذت أسلوب الشدة والعنف منهجاً لها في نشر مبادئها ؛ فكلاً من عارضها كافر زنديق يجب هدر دمه . (٦٥) ونحن لا نعرف على وجه التحديد هل هذا الوافد الجديد إلى صنعاء اليمن موفد ابن عبد الوهاب ، أم أنه شخص يعارض الدعوة ؟ ولكننا نحصل على معلومة جديدة نستقيها من سياق الرسالة ذاتها ، مفادها أن الموفد الأول ( الشيخ العالم مرثد التميمي ) قد جزم القول بهذا الخصوص ، سيما وأنه صحب معه جملة من الرسائل العلمية (الفتاوى) الصادرة التي تكفر المسلمين الممتنعين عن أداء الصلاة في مواقيتها ، وغير ذلك من المسائل الشرعية التي هي موضع خلاف بين علماء المسلمين حول تحديد هوية الكافر من الفاسق.

وهكذا تبدو لنا رغبة ابن الأمير في التعمق في معرفة أسباب الخلافات الفقهية السياسية الشرعية المتولدة عن الحركة وصاحبها ، الذي لا يتردد في توجيه اللوم إليه

(٦٤) الصنعاني : الرسالة النجدية ، سبق ذكره ، ص ٦٥ .

(٦٥) المصدر نفسه .

### الباب الأول : الفصل الثالث

بالتقصير في فهم نصوص وأحكام الشريعة ، كما جاء في الفقرة الثانية من المقدمة . يتحدث ابن الأمير عن ابن عبد الوهاب ومذهبه في القول والعمل بلهجة لا تخلو من التسرع في إصدار حكمه على التجربة برمتها ، بهذا المعنى : "فأرأينا أحواله أحوال رجل عرف من الشريعة شطراً ، أو لم يمعن النظر ، ولا قرأ على من يهديه لهج الهداية ، ويدله على العلوم النافعة ، ويفقهه فيها ، بل طالع بعضاً من مؤلفات الشيخ أبي العباس ابن تيمية ، ومؤلفات تلميذه ابن قيم الجوزية ، وقلدهما من غير إتقان ، مع أنهما بحرمان التقليد .. " (٦٦)

إن المصطلحات السياسية والفقهية التي وردت في نصوص الرسالة ، تتطرق إلى بعض النواحي المتعلقة بمذهب الشيخ ، فهو من وجهة نظره يميل إلى التقليد . وقد عاب عليه التقليد للإمامين المجتهدين ( ابن تيمية وابن الجوزية ) في مسائل عدة ، دون إمعان النظر فيها من أوجه مختلفة . (٦٧) فابن الأمير بصفته عالماً زدياً بدوره ينفر من مخالطة العلماء للملوك الظلمة ، وبالمثل ينفر من التقليد الذي هو في نظره ونظر غيره من علماء الزيدية ضربٌ من ضروب الكفر . (٦٨)

لقد سبق وأن أُلّف البدر رسالة مشاهة للرسالة النجدية تحت عنوان ( إيقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة ) ، كتبها بهدف الانتصار للدعوة وصاحبها من جهة ، وبهدف دفع الشكوك حول صدق اعتقاده من جهة ثانية . (٦٩) والمرجح أن هذه الرسالة وغيرها مثل (إرشاد أولي الألباب إلى حقيقة ابن عبد الوهاب) فيها توضيحات جلية لا تخلو من النقد الصريح للتجربة ذاتها التي فرضت حضورها المذهبي في شتى التجارب الفكرية والعلمية ، التي بلورتها لاحقاً الدول السعودية المتعاقبة على السلطة والحكم في إقليم شبه الجزيرة العربية . وذلك من خلال التماثل الذي يراه في طبيعة الحركة الوهابية وقيام الدولة

(٦٦) المصدر نفسه .

(٦٧) المصدر نفسه .

(٦٨) صبحي : في علم الكلام ، سبق ذكره ، ص ١١٤ وما تليها .

(٦٩) ضيف : عصر الدول والإمارات ، سبق ذكره ، ص ١٨٢ .



السعودية ، وشيوع الأطروحات الإصلاحية السلفية التي عززت من مكانة التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة في صنعاء اليمن ، لكنها كانت مصدر إزعاج بالنسبة لأئمة آل القاسم الذين استشعروا خطر المد الوهابي في اتجاه جنوب غرب الجزيرة العربية ، وعلى وجه الخصوص في المخلاف السليماني .

هكذا يجد ابن الأمير نفسه أمام سيل من الوقائع والأحداث المتغيرة في جزيرة العرب ، يسعى جاهداً إلى إعادة النظر في تفسير جملة هذه التحولات في شتى مدارات الحقلين السياسي والشرعي ، دون التقييد في إصدار أحكامه من زاوية مذهبية محددة ، وحجته في ذلك إصلاح الخلل الكامن ، ليس في المذهب الزيدي فحسب ، بل وفي المذهب الحنبلي . ويؤكد مع ذلك قوله : " ولما أخذ علينا الشيخ مرثد ذلك تعين علينا لئلا يكون سبباً في شيء من هذه الأمور التي ارتكبها ابن عبد الوهاب المذكور كتبت أبياتاً وشرحتها وأكثر من النقل عن ابن القيم وشيخه ابن تيمية لأفهما عمدة الحنابلة . " (٧٠)

وهذا التعقيب له علاقة وثيقة بالسؤال السابق : ما هو سر تحول ابن الأمير عن مذهب الشيخ ؟ وهذا السؤال ربما يتشعب منه جملة استفسارات : هل أراد البدر أن تيمم التجربة الوهابية بالرجوع إلى حاصل أفكار عمدة أهل الحديث المتقدمين ( الإمام البخاري وتلميذه مسلم ) ، أو المتأخرين أمثال ( شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية ) ؟ وأن جميع ما أورده من أحكام وأدلة ، كان يهدف نقض أقوال ابن عبد الوهاب - بتكفير قاطع الصلاة . وإذا كان الأمر كذلك - لا يجوز تكفير مرتكب الكبيرة وإنما يستوجب تفسيقه ، فهل يعني تراجع صاحب الرسالة ونكوصه عن مذهب الشيخ إبطال مذهبه ، أم تصحيح مساره ؟

ففي كلام ابن الأمير تأكيد مستمر على قيمة علوم الاجتهاد ، وربما كانت تسمية المقالة بـ ( الرسالة النجدية ) نتيجة لقناعته الشخصية ، التي دفعته إلى إعادة النظر في موقفه السابق . ويمكن اعتبار القصيدة نفسها متابعة للجدل الفقهي بين الطرفين : أهل

السنة والجماعة ( أهل الحديث ) من جهة ، وأتباع التيار الزيدي ( أهل العدل والتوحيد ) من جهة أخرى .

وثمة إشارة إلى ميول سلفية شافعية لدى ابن الأمير الصنعاني ، لكنها لم تكن تخلو من مؤثرات شيعة زيدية . هذه الازدواجية الفقهية في حد ذاتها تبدو صارخة في سياق المقطع الثاني من القصيدة ، التي يستهلها بالأبيات التالية :

- |                                      |   |
|--------------------------------------|---|
| ٧٥- رجعت عن النظم الذي قلت في النجدي | فقد صح لي عنه خلاف الذي عندي                  |
| ٧٦- ظننت به خيراً وقلت عسى عسى       | نجد ناصحاً يهدي الأنام ويستهدي                |
| ٧٧- فقد خاب فيه الظن لا خاب نصحن     | وما كل ظن للحقائق لي مهدي                     |
| ٧٨- وقد جاءنا من أرضه الشيخ مرثد     | فحقق من أحواله كل ما ييدي                     |
| ٧٩- ومن جاء من تأليفه برسائل         | يكفر أهل الأرض على عمد                        |
| ٨٠- ولفق في تكفيرهم كل حجة           | تراها كبيت العنكبوت لذي النقد                 |
| ٨١- تجارى على إجرا دماء كل مسلم      | مُصلٌ مُزكٌّ لا يحول عن العهد                 |
| ٨٢- وقد جاءنا عن ربنا في براءة       | براءقم عن كل كفر وعن جحد                      |
| ٨٣- وإخواننا سمأهم الله فاستمع       | لقول الإله الواحد الصمد الفرد <sup>(٧١)</sup> |

غير أن ابن الأمير في الأبيات السابقة لا يتوسع في شرح مصطلحات الفقه التقليدي ومباحث علم الحديث ، من حيث صلتها بتحديد هوية المشترك من الكافر أو الفاسق ، التي تعتبر من أهم المسائل التي عالجها علماء الأمة الأقدمون والمتأخرون . وأما البحث في النصوص والفتاوى التي يقول أصحابها بتكفير مرتكب الكبيرة ، فقد دفعه إلى الاستشهاد بسبل من آيات القرآن الكريم والأحاديث الشريفة الملزمة للمسلم بإقامة شعائر الإسلام من صلاة وزكاة وحج وغيرها . فيرى أن هذه الشعائر ترتكز على مبادئ الكتاب والسنة، فيقول : قال الله تعالى في المشركين ﴿ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ ﴾ . ثم يلحق هذه الآيات القرآنية بأبيات من الشعر يدعم به قوله :

- ٨٤- وقد قال خير المرسلين فميت عن  
٨٥- وقال لهم لا ما أقاموا الصلاة في  
٨٦- ابن ابن لي لم سفكت دماءهم  
٨٧- وقد عصموا هذا وهذا بقول لا  
٨٨- وقال ثلاث لا يحل بغيرها  
٨٩- وقال علي في الخوارج إنهم  
٩٠- ولم يحفر الأخدود في باب كعدة  
٩١- ولكن لقوم قد أتوا لعظيمة  
٩٢- وهذا هو الكفر الصريح وليس ذا  
٩٣- وقد قلت في المختار أجمع كل من  
٩٤- على كفره هذا يقين لأنه  
٩٥- فذلك لم يجمع على قتله ولا  
٩٦- وقد أنكر الإجماع أحد قائلًا  
٩٧- كدعواك في أن الصحابة أجمعوا  
٩٨- لمن الزكاة المال قد كان مانعًا  
٩٩- فقد كان أصناف العصاة ثلاثة  
١٠٠- وقد جاهد الصديق أصنافهم ولم  
١٠١- وهذا لعمرى غير ما أنت فيه من  
١٠٢- فإنهم قد تابعوك على الهدى  
١٠٣- وقد هجروا ما كان من بدع ومن  
١٠٤- فما لك في سفك الدماء قط حجة  
١٠٥- وعامل عباد الله باللطف وادعهم  
١٠٦- ورد عليهم ما سلبت لئانه  
١٠٧- ولا بأناس حسنوا لك ما ترى  
١٠٨- يريدون نهب المسلمين وأخذ ما  
١٠٩- فراقب إله العرش من قبل أن تُسرى
- فما ياله لم ينته الرجل النجدي  
أناس أتوا كل القبائح عن قصد  
ولم ذا فُتبت المال قصداً على عمد  
إله سوى الله المهيم ذي الجدد  
دم المسلم المعصوم في الحل والعقد  
من الكفر قروا بعد فعلهم المُردي  
ليحرقهم فافهمه إن كنت تستهدي  
فقالوا علي ربنا منتهى القصد  
برفض ولا رأي الخوارج في المهدي  
حوى عصره من تابعي وذوي رشد  
تسمى نبياً لا كما قلت في الجعد  
سوى خالد ضحى به وهو عن قصد  
لمن يدعيه قد كذبت بلا جحد  
على قتلهم والسبي والنهب والطرده  
وذلك من جهل بصاحبه يردي  
كما قد رواه المسندون ذوي النقد  
يكفر منهم غير من ضل عن رشد  
تجارئك في قتل لمن كان في نجد  
ولم يجعلوا الله في الدين من ند  
عبادة من حل المقابر في اللحد  
خف الله واحذر ما تسر وما تبدي  
إلى فعل ما يهدي إلى جنة الخلد  
حرام ولا تغتر بالمعز والجحد  
فما همهم إلا الأثاث مع النقد  
بأيديهم من غير خوف ولا حد  
صريعاً فلا شيء يفيد ولا يجدي

- ١١٠- نعم واعلموا أي أرى كل بدعة ضلالاً على ما قلت في ذلك العقد  
 ١١١- ولا تحسبوا أي رجعت عن الذي تضمنه نظمي القديم إلى النجد  
 ١١٢- بلى كل ما فيه هو الحق إنما تجاريك في سفك الدماء ليس من قصدي /  
 ١١٣- وتكفير أهل الأرض لست أقوله كما قلت لا عن دليل به تهدي  
 ١١٤- وها أنا أبرأ من فعالك في السورى فما أنت في هذا مصيب و لا مهدي  
 ١١٥- ودونكها مني نصيحة مشفق عليك عسى تهدي بهذا وتستهدي  
 ١١٦- وتغلق أبواب الغلو جميعه و تأتي الأمور الصالحات على قصد  
 ١١٧- وهذا نظامي جاء والله حجة عليك فقابل بالقبول الذي أهدي (٧٢)

لكن ما جدوى النصيحة في عصر طغى فيه التطرف المذهبي على كل ركن من أركان الجزيرة العربية ، فضلاً عن المواجهة السياسية المكشوفة بين الحركة الوهابية والدولة العثمانية ، وما صاحب ذلك من إصدار الفتاوى المضادة التي يكفر أصحابها الطرف الآخر المعارض له . وإذا كان التدخل العسكري المصري في الصراع قد أودى بالدعوة وأميرها ولاسيما بعد اقتحام قوات إبراهيم بن محمد علي باشا والي مصر بلدة الدرعية معقل الحركة ، فإن السلطان العثماني محمود الثاني نفسه كان بدوره قد بارك تحرك الأساطيل البريطانية في مياه الخليج العربي في عملية عسكرية واسعة النطاق ضد طلائع الجيش السعودي المتمركزة في رأس الخيمة . (٧٣)

إن أي مقارنة مذهبية بين مذهب أهل الحديث ومذهب آل البيت تستدعي منا الإحاطة بمواصفات وخصائص الدعوة السلفية التوحيدية ، وجهداً أولاً في توصيف بعض المسائل الفقهية الفرعية المختلف عليها . ولعل المؤشرات الأساسية الكاشفة لحدود هذا الاختلاف ومظاهره تتكشف لنا في سياق الفصل الأخير من الرسالة النجدية ، وما ساقه ابن الأمير من تجاوزات منهجية ونظرية فقهية وشرعية في ضوء التجربة . فقد اندفع البدر في نقائض مع الاخوان الوهابيين أنصار الدعوة ، الذين يناشدهم الاحتكام أولاً وقبل كل شيء للكتاب والسنة ، في مثل قوله :

(٧٢) المصدر نفسه ، ص ٧ وما تليها حتى ص ١٣ .

- ١١٨- نعم ثم إن الكفر قسمان فاعلموا  
 ١١٩- فكفر اعتقاد حكمه السفك للدماء  
 ١٢٠- إلى أن يقرروا بالشهادة للذي  
 ١٢١- وأن يشهدوا أن الرسول محمداً  
 ١٢٢- وأن يشهدوا أن المعاد حقيقة  
 ١٢٣- خلا من له منهم كتاب فإنه الـ
- وكل من القسمين أحكامه أبدي  
 وسي الذراري وانتهاج ذوي الجحد  
 له الخلق والأمر الإله الذي يهدي  
 نبي أتى بالحق والنور والرشد  
 يعيدهم رب العباد الذي يهدي  
 معاهد والإيفاء حتم للذي العهد<sup>(٧٤)</sup>

صحيح أن الدعوة الوهابية في عصرها الذهبي الأول أسست دعائم حركتها الإصلاحية بنزعتهما التوحيدية السلفية المتجددة ، لكن تشدها وشططها في تطبيقاتها أديا إلى انتحارها سياسياً ، حيث غدت نعتاً سياسياً يوصف به كل من يتشدد في دينه . وتتسم قصائد المناقضات والهجاء إلى ما تقدم بسمات أخرى منها ما يتصل بشكلها ، ومنها ما يتصل بمضامينها وأفكارها ولاسيما شيوع ألفاظ القذف الديني من الكفر والإلحاد والفسق والزندق والضلالة والردة . وقد أبدى ابن الأمير استيائه من هور ابن عبد الوهاب وأنصاره الذين كفروا أهل الملة الإسلامية ، وفي مقدمتهم السلطان العثماني الذي تحمس لاستعارة بعض الأنظمة والقوانين الغربية الوضعية ، كان من أشهرها ( خط شريف كلخانة ) ، الصادر في عام ١٨٣٩ ، في بداية عهد السلطان عبد المجيد . وعمقتى هذا المنشور تنازل السلطان العثماني عن جزء من سلطته لمجلس الأحكام القضائية .<sup>(٧٥)</sup>

حول هذه المسألة ، يعلق محمد عدنان مراد على سلبات الدولة العثمانية وتطبيقاتها للنظم الغربية في بعض الولايات العربية الخاضعة للحكم العثماني ، وما أحدثته هذه القوانين الوضعية من ردة فعل موازية لهذا التغيير السياسي والتي كان لها الدور الأكبر في

(٧٣) مراد : صراع القوى في المحيط الهندي والخليج العربي ، سبق ذكره ، ص ٢٦٢ .

(٧٤) الصنعاني : الرسالة النجدية ، سبق ذكره ، ص ١٣-١٤ .

(٧٥) تحت ضغوط الدول الأيوبية أصدر السلطان العثماني هذا المنشور السياسي الذي يعامل رعايا الإمبراطورية العثمانية سواسية ، بمعزل عن الانتماءات الدينية أو العرقية . انظر عبد العزيز محمد عوض الإدارة العثمانية في ولاية سوريا ، ص ٥٢ . وانظر :

Robert G. Landen: The Emergence of The Modern Middle East, p.38.

"ظهور السعوديين بهذا الزخم الحربي والحماس الديني القوي مفاجأة كبرى للخلافة العثمانية في استانبول، وقد أخافت السرعة التي أنجز فيها السعوديون احتلال الجزيرة العربية المسئولين الأتراك ، وأدى هذا إلى إلغاء أحد الألقاب التي يفتخر بها الخليفة العثماني عادة ( خادم الحرمين الشريفين ) . " (٧٦)

لقد أدت الانتصارات التي حققها السعوديون إلى المزيد من القلق لدى عناصر التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة ، الذي سبق وأن رمى ثقله إلى جانب الحركة الوهابية ، لكنه لما تكشف لديه البرامج السياسية لها اخذ يتراجع شيئاً فشيئاً عن تأييده المطلق لتجربتها . ووجه هذه المعارضة للتجربة كما يعرضها ابن الأمير في المقطع الآخر من الرسالة النجدية ، نلمسها بشكل أوضح في الآيات الآتية :

- |                                    |                                     |
|------------------------------------|-------------------------------------|
| ١٢٤- وكفر لمن يأتي الكبار لا سوى   | وليس ككفر بالمعيد وبالبيدي          |
| ١٢٥- كشارك فرض للصلاة تعمداً       | وتارك حكم الله في الحل والعقد       |
| ١٢٦- ومن صدق الكهان أو كان آتياً   | لامرأة في حشها غير مستهد            |
| ١٢٧- ومن لأخيه قال يا كافر فقد     | بها باء هذا أو بها باء من بيدي      |
| ١٢٨- وليس بهذا الكفر يصبح خارجاً   | عن الدين فافهم ما أقرره عندي        |
| ١٢٩- وهذا به جمع الأحاديث والذي    | أتى في كتاب الله ذي العز والمجد     |
| ١٣٠- بلى بعض هذا الكفر يخرج فاعلاً | له إن يكن للشرع والدين كالضد        |
| ١٣١- كمن هو للأصنام يصبح ساجداً    | وساب رسول الله فهو أخو الجحد        |
| ١٣٢- وهذا الذي فصلته الحق فاتبع    | طريق الهدى إن كنت للحق تستجدي       |
| ١٣٣- وجاء مثل هذا في النفاق وغيره  | من الفسق والكفر الذي كله يُردي      |
| ١٣٤- فإن قلت قد كفرت من قال إنه    | إله وأن الله جل عن الند             |
| ١٣٥- مسماه كل الكائنات جميعها      | من الكلب والخنزير والقرد والفهد     |
| ١٣٦- مع أنه صلى وصام وجانب الت     | سوسع في الدنيا و مال إلى الزهد (٧٧) |

(٧٦) مراد : صراع القوى ، سبق ذكره ، ص ٢٥٧ .

(٧٧) الصنعاني : الرسالة النجدية ، سبق ذكره ، ص ١٣-١٤ .

وبالرغم من هذا التراجع المحسوب له وعليه ، فإنه يلزم علينا الأخذ بعين الاعتبار تحديد الأسباب الموضوعية ، التي جعلته يبدى معارضته العلنية للحركة . وعباراته واضحة في الفصل الأول من القصيدة النجدية الرافضة للإملاءات الوهابية على الناس تعاليم مذهبهم ، فالمسلمون وحدهم أصحاب الحق في اتباع مذهب وسط يلي تعاليم الإسلام طبقاً لما جاء في الكتاب والسنة . فهو يرى أن اتباع مذهب معين ليس مقياساً يحدد إيمان المسلم من كفره ، بل المقياس الحقيقي هو مدى التزامه بمذهب السلف الصالح من صحابة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم . فهو بدوره يظهر تفهماً عميقاً للمشكلات المثارة في فقه السيرة فيما يتعلق بمسألة الكفر والإيمان ، ويبدى رغبته في استيعابها ومناقشتها مناقشة موضوعية ، من حيث تحديد درجات الكفر وأقسامها :

أولها : " أن هذا الكفر وإن أطلقه الشارع على فاعل هذه الكبائر فإنه لا يخرج به العبد عن الإيمان ويفارق به الملة ويباح دمه وماله وأهله كما ظنه من العلماء من لم يفرق بين الكافرين ولم يميز بين الأمرين . وقد عقد البخاري في صحيحه في كتاب الإيمان باباً لكفر دون كفر وذكر أحاديث دالة على ذلك فراجعه ، قال العلامة أبو بكر المعروف بابن القيم في كتابه في الصلاة : إن الحكم بغير ما أنزل الله وترك الصلاة من الكفر العملي وتحقيقه أن الكفر كفر عمل وكفر جحود . أما كفر الجحود فهو أن يكفر بما علم أن الرسول جاء به من عند الله جحوداً وعناداً فهذا الكفر يضاد الإيمان من كل وجه .

وثانيها : وأما كفر العلم فهو نوعان نوع يضاد الإيمان ويأتي بيانه ونوع لا يضاد كالحكم بغير ما أنزل الله فإن الله سمى فاعله كافراً ومثله تارك الصلاة سماً رسول الله صلى الله عليه وسلم كافراً ولكن هذا كفر عمل لا كفر اعتقاد .

وثالثها : نفى رسول الله صلى الله عليه وسلم الإيمان عن الزاني والسارق وشارب الخمر وعمن لم يأمن من جاره بوائقه . وإذا نفى عنه اسم الإيمان فهو كافر من جهة العمل وإن انتفى عنه كفر الجحود والاعتقاد وكذلك قول النبي صلى الله عليه

وسلم : (( من أتى كاهناً فصدقه )) وقوله صلى الله عليه وآله وسلم : (( من أتى امرأة في دبرها فقد كفر بما أنزل على محمد )) وقوله صلى الله عليه وآله وسلم : (( إذا قال الرجل لأخيه يا كافر فقد بآء بها أحدهما )) قال وهذا الكفر لا يخرج عن الدائرة الإسلامية والملة بالكلية كما لم يخرج الزاني والسارق والشارب من الملة وإن زال عنه اسم الإيمان ... " (٧٨)

إن القاعدة الدينية التي يسعى إلى تحقيقها وتطبيقها هي الالتزام النصي بقانون الشرع المستند لدليل العقل والنقل . فاختلاف المذاهب داخل فقه السنة يفهم من تعارض الأحاديث . فحديث (( حتى يقولوا لا إله إلا الله )) وحديث (( من قال لا إله إلا الله دخل الجنة وإن زنى وسرق )) مع أن الجنة محرمة على الكافرين وغيرها مما في معناها وعارضتها هذه الأحاديث التي سمعت من وصف من أتى هذه المعاصي فإنه كافر مع أنه مقر بالشهادتين معتقد لها وكذلك آيات القرآن الثلاث عارضت تلك الأحاديث . (٧٩)

في ضوء هذا النقاش العقدي يظهر ابن الأمير اهتمامه بالجدل الفقهي ، حيث اختلط فيه النشر بالشعر وذلك لتبيان ماهية المؤمن وماهية الكافر من الكتاب والسنة . ومع هذا الموقف المتحفظ من الحركة والقائمين عليها فيما يتعلق بمسألة الكفر والإيمان ، فإنه يدعو صراحة إلى الوحدة والتآخي بدلاً من الفرقة والانقسام ؛ فضلاً عن مطالبته بالعودة إلى منابع الدين الأصلية والهجوم السافر على مظاهر التخلف الديني والخروج على روح التقليد للقرون السابقة والدعوة إلى الاجتهاد بما يلائم روح العصر الحديث . ويمضي قائلاً :

- |                                    |                                 |
|------------------------------------|---------------------------------|
| ١٣٧- فقلت استمع مني الجواب ولا تكن | غيباً جهولاً للحقائق كاللدي     |
| ١٣٨- فإن الذي عنه سألت مجاهر       | بنفي الإله الواحد الصمد الفرد   |
| ١٣٩- ونفسي نبوءات النبيين كلهم     | فما أحمد الهادي لدى ذاك بالمهدي |
| ١٤٠- وتصويب أهل الشوك في شركهم فما | أبو هب إلا كحمزة في الجد        |
| ١٤١- وهرون أخطأ حين لام جماعة      | عكوفاً على عجل يخور ولا يهدي    |

(٧٨) المصدر نفسه ، ص ١٥-١٦ .

(٧٩) المصدر نفسه .



- ١٤٢- فإن لم يكن هذا هو الكفر كله  
 ١٤٣- فقد كفر الشيخ ابن تيمية ومن  
 ١٤٤- أولئك إذ قالوا الوجود بأسره  
 ١٤٥- وهذا مقال الفلاسفة الألى  
 ١٤٦- وألف في هذا ابن سبعين كتبه  
 ١٤٧- ولكن أرى الطائي أطولهم يداً  
 ١٤٨- وجاء منهم ابن الفارض الشاعر الذي  
 ١٤٩- أجاد نظاماً مثل ما جاد كفره  
 ١٥٠- أنزهه عن كل قول يقوله  
 ١٥١- وأثنى عليه وهو والله بالثنا  
 ١٥٢- بديع السماوات العلى خالق الملا  
 ١٥٣- بدى خلقنا من أرضه ويردنا  
 ١٥٤- فريقين هذا في جهنم نازل  
 ١٥٥- ألا ليت شعري أي دار أزورها  
 ١٥٦- إذا ما ذكرت الذنب خفت جهنماً  
 ١٥٧- أليس رحيماً بالعباد وغافراً  
 ١٥٨- فقلت نعم لكن أنا مقيداً  
 ١٥٩- فهل أنا ممن شاء غفران ذنبه  
 ١٦٠- هنا قطع الخوف القلوب وأسبل الـ  
 ١٦١- فأسأله حسن الختام فإنه  
 ١٦٢- ومغفرة منه ولطفاً ورحمة  
 ١٦٣- وأرجوه يعفو كل ذنب أتيتـه  
 ١٦٤- ويلحقنا بالمصطفى وبآله الـ  
 ١٦٥- قصدت بهذا النظم نصح أحبتي  
 ١٦٦- وصل على خير الأنام وآله  
 ١٦٧- ورض عن الأصحاب أصحاب أحمد
- ففعلك عقل الطفل زُمَل في المهد  
 سواء من الأعلام في السهل والنجد  
 هو الله لا رب يُمَيِّزُ عن عبد  
 إلى النار مسراهم يقيناً بلا رد  
 وتابعه الجيلي وبأبش ما يبدي  
 أتى بفصوص لا تزان بها الأيدي  
 أتى بعظيم الكفر في روضة الودي  
 فسبحان ذي العرش الصبور على العبد  
 ذور الكفر والتعطيل من كل ذي جحد  
 حقيق فقل ما شئت في الواحد الفرد  
 ورازقهم من غير كد ولا جهد  
 إليها و يخرجنا معيداً كما يبدي  
 وذلك مزفوف إلى جنة الخلد  
 فقد طال فكري في الوعيد وفي الوعد  
 فقال الرجال بل غير هذا ترى عندي  
 لما ليس شركاً قاله الرب ذو الجحد  
 بمن شاءه فافهم وعصّ هنا الأيدي  
 فيها حبذا أم لست من ذلك الورد  
 دموع من الأبرار في ساحة الخلد  
 إليه انقلابي في الرحيل إلى اللحد  
 إذا ما نزلت القبر منفرداً وحدي  
 ويغفر لي ما كان في الهزل والجحد  
 كرام كراماً والصحاب أولي الرشد  
 وأختمه بالشكر لله والحمد  
 صلاة وتسليماً يدوماً بلا حد  
 أولي الجحد في نصر الشريعة والحد<sup>(٨٠)</sup>

اقتربت التجربة الوهابية بتدشين الأمير محمد بن سعود لانقلاب سياسي في برنامج الحركة ، تمثل في توسيع رقعة الدولة على حساب برامج الدعوة . هذه السياسة التي سيكون من نتائجها تحجيم القاعدة المادية والأدبية للحركة الوهابية ، كان لها أثر حاسم في تحويلها إلى عقيدة سياسية تخدم فكرة مشروع الدولة السعودية الأولى . وقد أثر ابن الأمير العمل البطيء والكلمة الطيبة في محاولته تقويم التجربة بصبر وتأن ، كي يحث القائمين عليها على مراجعة أنفسهم تفادياً لمنع الكارثة . وقد اختار التعاون مع ابن عبد الوهاب ، متحدداً علماء المؤسسة الإمامية الذين نعتوه بالنصب والرفض لمذهب آل البيت ، بغية تأمين قاعدة متقدمة للتيار الزيدي المفتوح على أهل السنة والجماعة في صنعاء اليمن ، أحد المعازل المهمة للحركة الشيعية الهادوية . وبهذا يكون البدر قد اختار الطريق الشاق الذي يسلكه دوماً وأبداً رجال الإصلاح في مختلف العصور .

أما التفسير المعارض لمبادئ الحركة لدى ابن الأمير ، فقد اتسم بالنقد الصارم لمجرياتها . فالحركة المستندة إلى مذهب السلف لم تدم أكثر من نصف قرن اعترف آل الشيخ لأمرآء آل سعود بالزعامة الدينية والزمنية المطلقة<sup>(٨١)</sup> . فمن أجل حل إشكالية السلطة ، كان البدر يخشى ما يخشاه من أن تتحول الحركة إلى ملك عضوض مثلما حصل تماماً للدعوة الزيدية الهادوية في عهود مختلفة من عهود الدول الزيدية الثلاث التي حكمت اليمن قروناً طويلة . فقد ظل شعار الإصلاح الديني قوياً إلى الحد الكافي لضمان تطبيق الكتاب والسنة بحسب قواعد نظام الحكم الثلاث المتعارف عليها : الإيمان بالله ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، وهي تضمن طهارة القلب أو الضمير ، وطهارة الجوارح ، فالمعتقد صالح ، وقول اللسان صالح ، وعمل الجوارح صالح<sup>(٨٢)</sup> .

وقد اختلف التيار الزيدي المفتوح على أهل السنة والاتجاه السلفي الوهابي في مبدئين أساسيين : أولهما ، منهج العنف الذي اتبعته الحركة في نشر مبادئها وفرضها فرضاً على

(٨١) حمزة : قلب جزيرة العرب ، سبق ذكره ، ص ٣٣٦ .

(٨٢) عطار : محمد بن عبد الوهاب ، سبق ذكره ، ص ٩١ .

الخصوم و ثانيهما، ميل التيار الزيدي إلى لغة الحوار والحجة بدلاً من الإكراه والقوة. وقد احتج ابن الأمير على التجربة ذاتها ، التي ركز فيها على أن الوسيلة المثلى لعقيدة التوحيد هي الالتزام الحرفي بمبادئ الكتاب والسنة واقتفاء أثر السلف الصالح في العبادات والمعاملات . وفي المقابل كان موقف ابن عبد الوهاب يتسم بالتشدد المذهبي، وبنى سياسته على أساس الأمر الواقع الذي يرى أن صرف الجهد في نشر مبادئ الدعوة بصورة سلمية مضيعة للوقت .

وابن الأمير في موقفه المعارض لأئمة آل القاسم ، لا يختلف في مواقفه المبدئية من الصراع القاسمي السعودي على المخلاف السليماني عن موقف شيخ الإسلام الشوكانى ، الذي يقر ويعترف بسلطة إمام صنعاء على عسير . وعلى الرغم من ذلك ، فإن أية محاولة لتقييم تجربة البدر تظهر لنا بشكل عام استقلاليته الفكرية في الاجتهاد خارج إطار مذهب آل البيت ، وفي سياق النظرة السنية بحارة منه للإمام ابن تيميه ومساية منه للضغوط السياسية والثقافية التي مارسها كل من الدولة السعودية والحركة الوهابية ضد إمام صنعاء المتوكل محمد بن يحيى بن المنصور في وقت لاحق ، الذي اضطر بدوره إلى دعوة الأتراك لليمن بحجة إقرار الشرعية العثمانية. (٨٣)

لقد أدت هذه الوضعية السياسية الشاذة عندما أفسح الإمام المتوكل المجال لعودة الحكم العثماني لليمن ثانية إلى ضمور شرعية هذا المركز الديني ( إمام صنعاء ) ، سواء في نظر مراكز القوى الأخرى ( أشراف المخلاف السليماني ) ، أو في نظر قوى اجتماعية أخرى ( أنصار الدعوة الشوكانية ) الذين يتطلعون للعب دور أكبر في الحياة السياسية . وإذا كانت تجربة ابن الأمير الصنعاني قد تفاعلت وتصارعت في داخلها شتى التيارات المذهبية التي بلورتها كلاً من التجربتين : الهاذوية القاسمية والروهابية السعودية ، فإنها بالمقابل لم تستطع إثراء التجربة السلفية في كلاً من نجد واليمن بحيث تكون قادرة على تجاوز العديد من الصراعات المذهبية والعسكرية نتيجة سياسات السلطة الجائرة من جهة ، وما

(٨٣) شرف الدين : اليمن عبر التاريخ ، سبق ذكره ، ص ٢٦٤ .

ترتب عليها من تحديات خارجية من جهة ثانية . غير أن المناخ السياسي العام الذي ولّدته الحركة لهؤلاء العلماء المتسننين تجاوز توقعاتهم عندما اجتاحت طلائع الجيش السعودي تهامة اليمن ( سنجق عسير ) ، الذي أصبح واحداً من المجالات الحيوية للدولة السعودية المتعاقبة على الحكم والسلطة في نجد والحجاز .<sup>(٨٤)</sup> وسيظل هذا الدور السعودي مرهوناً بالشراكة الحتمية مع الطرف اليمني بكل أطيافه السياسية والمذهبية ، الذي تتطلع رموزه للعب دوراً موازياً له في مجريات السياسة العربية .<sup>(٨٥)</sup>

---

(٨٤) راجع عن الحملات السعودية المتعاقبة على إقليم عسير كتاب محمد بن أحمد العقيلي : المخلاف السليماني ، ج ٢ ، ص ٦٥٢ ، وحمزة : قلب جزيرة العرب ، سبق ذكره ، ص ٣٦١ .

(٨٥) حول هذه الأدوار المختلفة لنخيل القارئ لمراجعة وجهات النظر المختلفة ، في هذا الشأن في المراجع الآتية : أحمد يوسف أحمد : الدور المصري في اليمن ، ص ٥٠٤ ، و سعيد محمد باديب : الصراع السعودي المصري حول اليمن الشمالي ، ص ١٦٧ .



## محتويات الباب الثاني

الدعوات الدينية السلفية

البيان والتعريف بالعقيدة

- الفصل الأول : الوهابية في نجد

المشروع السعودي

- الفصل الثاني : الشوكانية في اليمن

مذهبه في الإصلاح

دور شيخ الإسلام

مأزق الشريعة والشرعية

- الفصل الثالث : السنوسية في ليبيا

ظاهرة الزوايا الصوفية

مذهب الإدريسي

- الفصل الرابع : المهديّة في السودان

جذور المسألة السودانية

الشيخ وطريقته



## الباب الثاني

### الدعوات الدينية السلفية

#### البيان والتعريف بالعقيدة :

يتناول هذا الباب الحركات الإصلاحية على اختلاف مواقفها الفكرية واتجاهاتها السياسية، كل على حدة في فصل مستقل. وبين هذا الاتجاه الطامح إلى الإصلاح محاكاة منه لما يحدث في المركز (إستامبول) ، وذلك الخط المتطلع في الأطراف ( مصر ونجد وتونس ) إلى إحداث إصلاح جذري في النظام السياسي والاجتماعي ، بمعزل عن الشرعية العثمانية والهيمنة الاستعمارية الغربية . في هذا الاتجاه ، ظهرت زعامات دينية ووطنية تطالب بإصلاح الخلل الكامن في مؤسسات الدولة العثمانية .<sup>(١)</sup> وكان العلماء - الوجهاء والأعيان - ممن يعرفون اصطلاحاً بأهل الحل والعقد ، في مقدمة الصفوف المطالبين بالإصلاح الديني ، مع بدء الاحتكاك بالغرب وبأشكال متعددة : علاقات تجارية وسياسية غير متكافئة ، كشوفات جغرافية ونشاط تبشيري ، تطورت من احتكاك ثقافي واقتصادي إلى غزو عسكري .

في إطار تلك الأزمة السياسية المزمنة والتحديات الداخلية والخارجية وما ترتب عليها من تصدع بنيان الإمبراطورية العثمانية ، برزت إلى حيز الوجود حركات دينية سياسية ذات مضامين سلفية تأصيلية ، كالوهابية في نجد والشوكانية في اليمن والمهدية في السودان والسنوسية في طرابلس الغرب ، كانت جميعها مشبعة بنظرة مثالية للتاريخ العربي والحضارة الإسلامية ، تضرب دعوتها عمقاً في تراث السلف الصالح ولاسيما مرحلة

(١) ألبرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ، ص ٤٨ - ٤٩ .



الخلافة الراشدة ، باعتبارها المثل الأعلى لمن أراد الإنطلاق في مسيرة الإصلاح .<sup>(٢)</sup> وهي بدعوها العودة بالمجتمع إلى منابع الشريعة - الكتاب والسنة ، تحولت زعامتها إلى سلطة معرفية تدعي لنفسها القدرة على تفسير أصول الدين وفق تصورها الخاص الذي يعطي أولوية لعلوم النقل .

شكل الموروث الثقافي في غالبية الحركات الإصلاحية الدينية السلفية ، اختزال التخلف الحضاري بأبعاده الاجتماعية والاقتصادية والفكرية بحصره في إطار البعد السياسي. ومن هنا نشأ مصطلح التجديد في الدين - في إطار البحث المستمر عن حلول مناسبة لوقف التدهور الملحوظ في المجتمعات الإسلامية على صعيد واحد في أحسن الأحوال - الكتاب والسنة . فالحديث الشريف المروي عن الرسول محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم القائل : " إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها " .<sup>(٣)</sup> ينطوي على أفكار ونماذج تمثل نسبة الثبات على نهج السلف الصالح والتمسك بتعاليمه كما يفترض نقل قيمه ومعايره كنماذج سلوكية من جيل إلى جيل ، مما يعكس تقديراً واحتراماً مبالغاً فيه لأشخاص ونصوص قد يصل إلى حد التقديس والعبادة .

وفي ضوء هذا التصور القاصر لإشكالية الحضارة العربية الإسلامية في مواجهة المدنية المادية الغربية ، برزت تيارات سياسية وفكرية متباينة الأهداف والمقاصد تدعو بعضها العودة بالمجتمع إلى عصر النبوة والخلافة الراشدة . في المقابل أخذت تيارات الحداثة الوضعية تدعو إلى القطيعة كلية مع الماضي القريب والبعيد . ومن يتأمل تاريخ العرب الحديث على اختلاف حلقاته ومفاصله سرعان ما يتكشف له أوجه القصور في مكوناته

(٢) علي الحافظ : الاتجاهات الفكرية عند العرب ، ص ٣٧ .

(٣) رواه الطبراني في كتاب المعجم الأوسط ورواه الحاكم في كتاب المستدرک ورواه البيهقي في كتاب المعرفة ، كلهم عن أبي هريرة . انظر سنن أبي داود : كتاب الملاحم ، ج ٤ ، ص ١٠٩ ، نقلاً عن سعيد : مفهوم تجديد الدين ، سبق ذكره ، ص ١٣ .

السياسية ، التي جاءت على شكل ردود أفعال تجاه التحديات الخارجية ومصدرها الغرب المسيحي . (٤)

نشير هنا في مجال الحديث عن التجديد والمجددين إلى أن معظم الدعوات الدينية الإصلاحية لم تكن وليدة عصر النهضة الأوروبية والحملة الفرنسية وما رافقها من اقتحام استعماري لثغور دار الإسلام ، وإنما كانت نتيجة لذلك التدهور السياسي المستمر منذ سقوط حاضرة العالم الإسلامي ( بغداد ) في نهاية العصر العباسي الثاني . فقد توقف بعض الدارسين المعاصرين في تشخيص الأزمة الحضارية المعاصرة بردها إلى جذورها الأولى عندما أقدم الفقهاء على قفل باب الاجتهاد ، تحت حجة مكافحة تيار الاعتزال ولجسم متكلميه عن الخوض في الصفات والأفعال خشية وقوع الفتنة . (٥) وبقدر ما تندرج الأزمة الحضارية التي يمر بها العالم الإسلامي في إطار إبراز وعي بجوهر المشكلة - الاجتهاد والتقليد - بقدر ما دفعت العديد من المصلحين في عصور مختلفة المطالبة بإلحاح فتح باب الاجتهاد على مصراعيه للخروج من حالة الجمود الفكري ، ووقف عملية الانحطاط السياسي والقضاء على الاستبداد بكافة أشكاله ومظاهره .

لقد دفعت الأزمة المتفاقمة بشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيميه (٦٦١- ٧٢٨هـ/ ١٢٦٢ - ١٣٢٧م) المطالبة بضرورة تحرير العقيدة من البدع والخرافات وما لحق بها من ممارسات خاطئة شهدتها عصره . وفي خضم هجومه الشديد على مشائخ الطرق الصوفية وفقهاء الأشعرية الجامدين ، وجه سهام نقده لعلماء السلطان الذين حملهم جزءاً من المسؤولية ، بقوله: " وأولو الأمر صنفان : الأمراء والعلماء وهم الذين إذا

(٤) هشام شرابي : مقدمات لدراسة المجتمع العربي ، ص ٩٤ .

(٥) انظر تفاصيل محنة الفقهاء من قبل تيار الاعتزال وأنصاره في عهد الخليفين المأمون والمعتصم وردود فعل الفقهاء تجاه المتكلمين والجمود الفكري ، الذي أصبح سمة عامة في الحياة السياسية في كلاً من كتاب أحمد أمين : ضحى الإسلام ، ج ٣ ، ص ١٧٩ - ١٨٠ .

صلحوا صلح الناس . فعلى كل منهما أن يتحرى ما يقوله ويفعله طاعة الله ورسوله واتباع كتاب الله . " (٦)

إذا صح هذا التشخيص للأزمة - قمع البدعة وأهلها وإحياء الكتاب والسنة - كمدخل عملي لوقف التدهور السياسي والانحطاط الأخلاقي الذي تمر به الأمة في محتتها ، فإن دعوة ابن تيمية الحارة إلى فتح باب الاجتهاد قد تساعدنا على اكتشاف جوهر الأزمة . تستوقفنا هنا مسألة النهضة العربية الحديثة باعتبارها ظاهرة سياسية وثقافية ، أخذ القائمون عليها يناقشون أسباب تخلف العرب والمسلمين عن مواكبة حضارة العصر . وقد تبلور عن هذا الوعي بالأزمة قلق ثمل بالأطروحات الفقهية والسياسية لمعالجة أبعاد ازمة التي تمر بها الدولة العثمانية ومسبباتها ، هذا الوعي سماه البعض بمصطلحات مختلفة : يقظة ، نهضة ، صحوة . (٧)

وإذا ما تتبعنا خصائص الأدوار السياسية والثقافية المختلفة التي فُض بها زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، نجد أن الاتجاه الغالب اقتصر على مجال الإحياء للتراث العربي الإسلامي ، حيث شهد المشرق العربي انتعاشاً ملموساً في علوم اللغة العربية وغيرها من علوم النقل ( الفقه والحديث والسيرة والتفسير ) ، بمعزل عن علوم العقل ( الطب والهندسة والفلك والرياضيات والكلام ) . (٨) وهذا ما تكشفه مفردات حركة النهضة في تصديها لقضايا السلطة والمجتمع وما يتفرع عنها من تلك المحاولات الحثيثة لرسم مشروع حضاري ، وتعيين سياسات استراتيجية تتناسب وطبيعة الجمود الداخلي والتحدي الخارجي . وللتدليل على ما نقول نورد هنا جملة من الملاحظات :

(٦) انظر تقي الدين أحمد بن تيمية : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والراعية ، ص ١٧٠ ، نقلاً عن المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب ، سبق ذكره ، ص ٣٨ .

(٧) مصطفى النيفر : " ( أجوبة ) مغربية عن ( أسئلة ) أوربية " ، مجلة منبر الحوار ، العدد (٣٨) ، ربيع ١٩٩٩ ، ص ٦ .

(٨) قارن بين مناقشة محمود محمد شاكر في مجمل حديثه عن حق الاستشراق وأدواته في كتابه : رسالة في الطريق إلى ثقافتنا ، ص ١٧٢ وما يليها ، وبين ما ورد من آراء في مقالة طه أبو زيد : دور اليمين في التكوين الثقافي لعصر النهضة العربية الحديثة ، ص ٧٢ .

أولاً : استمرارية التواصل بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي بالرغم من مظاهر الصراع على كافة المستويات السياسية والعسكرية ، وما تخللها من علاقات إقتصادية غير متكافئة - تحديداً منذ انتزاع أوروبا لتجارة الشرق القديم من العرب والمسلمين وانقلاب موازين القوى لصالحها منذ مطلع القرن السادس عشر حتى الزمن الحاضر .

ثانياً : تكرار الغزو الاستعماري لأقطار العالمين العربي والإسلامي ، حيث استخدم الغرب قوته المادية المتولدة عن تلك النهضة الأوروبية الحديثة وما رافقها من حركة كشوف جغرافية مكنته من اختراق البلاد العربية وتهديد مقوماتها العقائدية والفكرية .

ثالثاً : إجهاض الغرب لمعظم المشاريع السياسية والاقتصادية في الشرق العربي قبل الشروع في إفراغ البرامج الإصلاحية لكافة الدعوات الدينية والحركات السياسية المتولدة عن حركة النهضة العربية الحديثة والتي انحصرت برامجها في استعارة النموذج الغربي الرأسمالي، سواء في مجال الإدارة - النظام الجديد في تركيا ، أو الجيش والبحرية في مصر محمد علي ، أو في مجال نظام الحكم - تجربة عهد الأمان في تونس .

دفع هذا الموقف المتناقض ببعض الباحثين والدراسين إلى البحث والتنقيب مجدداً في جملة البواعث الداخلية والخارجية ، التي ساهمت في خلق بوادر الدعوات الدينية السلفية ( الطريقة ) والحركات السياسية العسكرية ( العلمانية ) . فما هي مفردات برامجها الإصلاحية ؟

جسدت الحركة السلفية التوحيدية ( الوهابية ) نهضة دينية واعدة ، أخذ القائمون عليها يطالبون الناس إتباع تعاليم الكتاب والسنة من جهة ، ومحاربة البدع بأنواعها من جهة أخرى . فالدعوة إلى الله كانت ترمي في الأساس إلى إحياء مشروع الدولة الإسلامية في عهدها الأول التي أرسيت إبان الخلافة الراشدة . وكانت الحركة الوهابية ، منذ

انطلاقها الأولى من درعية نجد الجزيرة العربية تبشر بإحتمال إنبثاق دولة عربية فتيحة أخذت على عاتقها مسؤولية تنفيذ أحكام الشريعة دون هوادة اقتداء بالسلف الصالح .<sup>(٩)</sup>

وفي ضوء هذه التجربة الرائدة نمت على حسابها دعوات دينية ( السنوسية ، المهدية والشوكانية ) ، وحركات سياسية ( محمد علي باشا مصر وخير الدين التونسي ) ، وكان قادتها يتطلعون إلى بناء صرح حضاري يمكن الأمة من استعادة ماضيها المجيد . فكان لهذه الدعوات الإصلاحية والحركات الاستقلالية ، التي ولدت ونمت في البلاد العربية الخاضعة أثرها في إضعاف السلطنة العثمانية ، التي كانت في حالة انحسار وتراجع . ويستوقفنا في هذا السياق نفسه ، موقف الدولة العثمانية السليبي تجاه الحركات الإصلاحية الدينية والعلمانية ، عندما استنجد السلطان العثماني بالقوى الاستعمارية لضربها ، باعتبارها حركة منشقة أدعت لنفسها حق الشرعية على أملاك السلطان والرعية في الأراضي المقدسة .

وعليه ، فقد نشأ مجدداً سؤال الدولة في امتداد سؤال الإصلاح ، أو بتعبير آخر ماهية التجديد في ما اندرس من الدين . إذن كيف نفهم مغزى الحركات الدينية على ضوء برامجها الإصلاحية ، والمصير السياسي الذي آلت إليه معظمها عندما حاول القائمون عليها الانتقال بها من طور الدعوة إلى طور الجهاد وبناء الدولة ؟

(٩) حوراني : الفكر العربي ، سبق ذكره ، ص ٥٦ .

## الفصل الأول

### الوهابية في نجد ( ١١٣٧ - ١٢٥١ هـ / ١٧٢٤ - ١٩٣٢ م )

لكل حركة إصلاحية منطلقات نظرية سواء أكانت بواعثها سياسية ثقافية ، أو اجتماعية أخلاقية ، أو ما شابه ذلك من أفكار ومبادئ . فالحركة السلفية التوحيدية المنبثقة من نجد الجزيرة العربية لم تنشأ من فراغ سياسي وروحي فحسب ، وإنما جاءت استجابة للتحديات الداخلية والخارجية التي واجهت شعوب المنطقة في العصر الحديث جراء الاقتحام الغربي الاستعماري لدار الإسلام ، فضلاً عن مظاهر الانحراف الاجتماعي والفساد الأخلاقي الذي تفشت مظاهره بين عامة الناس وخاصتهم ، فانتشرت البدعة والخرافة ولم يبق من الإسلام سوى رسمه .

إن الدعوة ( الوهابية ) <sup>(١)</sup> كيفما فهمنا هذا المصطلح المرادف لها ( السلفية ) <sup>(٢)</sup> ، الذي يحيط بمضمونه شيء من اللبس والغموض ، تظل تجربة رائدة رغم أنها فرضت آراءها بنجد السيف وبقيت برامحها السياسية والعقدية مفيدة ، بل ومثيرة للجدل حتى يومنا هذا . هذه الإشكالية التاريخية - الدعوة وصاحبها - أدت إلى ظهور تيارين متصارعين :

(١) الوهابية مصطلح سياسي أطلقه خصوم الدعوة عليها ، وقد أشاعت الدوائر الغربية الاستعمارية هذه التسمية وأدخلتها في معاجمها الحديثة . ويطلق أتباع الشيخ محمد بن عبد الوهاب على أنفسهم (الموحدين) ، وهم من أشد الناس حماساً لتطبيق آراء ابن تيمية الفقهية في العبادات والمعاملات إذ يرون في آرائهم الصواب الذي لا يقبل الخطأ ، وفي آراء غيرهم الخطأ الذي لا يقبل التصويب ، بل إنهم يعتبرون ما عليه غيرهم من إقامة الأضرحة والطواف حولها نزعة قبرية شركية . محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية ، ص ٢١٢ وما تليها .

(٢) السلفية مصطلح مرادف للوهابية ينعت به كل من تمسك حرفياً بمقالة أهل السنة والجماعة (أهل الحديث) من السلف الصالح واحتذى بنهجهم الفكري وخطاهم في حياته ، سواء في صيغة أحاديث مسندة أو مأثورة في شكل أفعال وعبادات . انظر كلاً من عمارة: السلفية ، ص ٥ - ٦ ، والشكعة: إسلام بدون مذاهب ، سبق ذكره ، ص ٥٠٤ .

تيار عروبي مؤيد لها ومناهض للحكم العثماني ، و تيار إسلامي متعاطف معها ولكن موالي للسلطان العثماني باعتباره خليفة المسلمين . فما جوهر الخلاف بين أنصار الحركة السلفية التوحيدية وخصوصها الأقربين والأبعدين؟ هذا ما سنحاول الإجابة عليه في مداخلة هذا الفصل التمهيدي للحركات الدينية الإصلاحية وزعامتها القبلية في العصر الحديث .

تبلورت مفاهيم الحركة الوهابية في اتجاهين رئيسيين : الاتجاه الأول ، هو الضرورة التاريخية الملحة لخلق وحدة دينية متجانسة في العالم العربي والإسلامي تدين بالولاء للكتاب والسنة ، بدلاً من السلطان العثماني . ويتمحور هذا الولاء في الشهادتين " أن لا إله إلا الله ، وأن محمد رسول الله " ، تلك المسألة التي ارتكزت عليها الحركة . أما الاتجاه الثاني ، فهو التأثير العميق بمستوى التطور السياسي في الشرق العربي كنتيجة مباشرة للتغلغل الاستعماري الغربي في المنطقة ، منذ تاريخ مجيء الحملة الفرنسية إلى مصر والشام في نهاية القرن الثامن عشر .<sup>(٣)</sup> هكذا كان الاختراق الاستعماري المسيحي لدار الإسلام قد شكل الإرهاصات الفكرية والسياسية لبوادر نهضة عربية إسلامية متجددة هي الدعوة السلفية التوحيدية في نجد والحجاز والتي لعبت دوراً مهماً من أدوار الثقافة العقلية في الإسلام وهو دور يمتاز بالنقد والإحياء والتجديد .

في هذه الحقبة التاريخية الحالية من تاريخ الأمة ظهر الشيخ محمد بن عبد الوهاب النجدي<sup>(٤)</sup> ( ت ١٢٠٦ هـ / ١٧٩١ م ) ، يدعو الناس العودة بالإسلام إلى صفاته الأولى

(٣) Ira M. Lapidus. A History of Islam. p.615.

(٣)

(٤) ينحدر مؤسس الدعوة التوحيدية من أسرة قضاء حنبلة متوارثين في العينة ناحية نجد ، حيث ولد وتلقى تعليمه الأولي بها ، ثم انتقل إلى المدينة المنورة وأقام مدة في البصرة وبغداد ، وقد لاحظ في ترحاله وتجوّاله مظاهر الشرك الوثنية تقوى من جديد في أنحاء متفرقة من جزيرة العرب . ولم يتح له زيارة دمشق ولكنه تأثر كثيراً بتعاليم شيخ الإسلام أحمد بن تيمية الحراني . وفي وقت لاحق عاد إلى بلده العينة حيث تعرض هناك لمخاطر كادت تؤدي بحياته ، فغادرها فارعاً بجلده . وفي محاولة يائسة لإحياء دعوته من تحت الرماد لجأ إلى أمير الدرعية محمد بن سعود الذي آواه وناصره ، فانبثق عن ذلك تحالف بين آل الشيخ محمد بن عبد الوهاب (القلم) وآل سعود (السيف) الأمير محمد بن سعود ، فقام تحالف بينهما في عام ١٧٤٠ م ، فكان نواة للدولة السعودية الأولى . انظر كلاً من حمزة : قلب جزيرة العرب ، سبق ذكره ، ص ٣٣٥ ، والطريق : الوهابية دين ودولة ، سبق ذكره ، ص ٤٢ .

وحثهم على اتباع الكتاب والسنة. فكانت دعوته حرباً لا هوادة فيها ضد البدعة وأهلها؛ كما شدد النكير على أولياء الأمر من الفقهاء والسلاطين مذكراً إياهم بالتزام أحكام الدين وشرعية سيد المرسلين ، وذلك لتحقيق المبدأ القرآني قولاً وعملاً : « كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ » <sup>(٥)</sup>

وكان هذا الاتجاه يمثل دوراً مهماً من أدوار الثقافة العقلية في تاريخ الإسلام ، وهو دور يمتاز بالنقد والإحياء والتجديد . وقد عاب ابن عبد الوهاب على قومه الذين اتخذوا من قبور السلف مزارات ومساجد يرجون من أصحابها الشفاعة عوضاً عن الخالق سبحانه وتعالى . فكان يشدد على دعوة الناس للخالق ، ليس ينطق الشهادتين فحسب ، بل اشترط اقتران ذلك بالقلب واللسان والعمل . <sup>(٦)</sup> ولم يكن التوحيد في صلب هذه الدعوة الدينية إلا محاولة جادة لتخليص الأمة من شرور الشرك ، والحد من مظاهر النفوذ الأجنبي في البلاد العربية .

تستمد الحركة السلفية التوحيدية جذورها الفكرية من قائد النهضة الإسلامية تقى الدين أحمد بن تيمية في القرن السابع الهجري ، الذي أطلق صرخة مدوية في عصره نكاد نلمسها في دعوته الملحة إلى التزام خط الكتاب والسنة، ونبد الجمود والتقليد، وإعادة فتح باب الاجتهاد على مصراعيه . فكانت نهضة ابن عبد الوهاب ، صدىً لتلك الدعوة في القرن الثاني عشر الهجري . فالدعوة ذاتها على ما يبدو تتبع النموذج السياسي المتعارف عليه في تاريخ الإسلام ممثلة بفترة الخلافة الراشدة ، حيث تطورت المشيخة القبلية في عهد خلفاء الرسول صلى الله عليه وسلم بسرعة مذهلة من طور مجتمع العشيرة إلى طور مجتمع الدولة - الخلافة . هذا النمط من نظم الحكم يجسد تماماً نموذج القبلية العربية التي تخرص

(٥) القرآن الكريم : سورة آل عمران ، الآية (١١٠) .

(٦) انظر عبد الرحمن آل الشيخ : فتح المجيد ، ص ٩٣ ، نقلاً عن المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب ،

سبق ذكره ، ص ٤١ .



على تطبيق شعائر الإسلام في التوحيد من جهة ، ومحاربة البدع من جهة ثانية ، وذلك لأن انتماء ابن عبد الوهاب إلى مذهب أهل السنة والجماعة أمر لا يتطرق إليه الشك ، أو كما يتردد صدهاء في مراسلاته أنه ينتمي لمذهب أهل الحديث.<sup>(٧)</sup>

كانت الدعوة الوهابية ذات التنظيم الديني الأكثر قوة في مجتمع الجزيرة العربية في القرنين الحادي عشر والثاني عشر من الهجرة ( الثامن والتاسع عشر الميلادي ) تحالف زعيمها الروحي الشيخ محمد بن عبد الوهاب مع الأمير محمد بن سعود ، فكان هذا الحلف المقدس بين السيف والقلم الذي أرسيت لبنته الأولى في الدرعية .<sup>(٨)</sup> وكان الائتلاف السياسي هو العامل الحاسم في بلورة الحركة لينتقل بها من طور الدعوة إلى طور الدولة . وفي مدى عقدين من الزمان استطاع أمراء آل سعود إخضاع معظم أنحاء الجزيرة لسلطتهم ونفوذهم السياسي ،<sup>(٩)</sup> ومما ساعد على انتشار مبادئها في تهامة اليمن ، تحمس سكان السهول الجنوبية لمبادئها ، فضلاً عن نفورهم الشديد من السلطة المركزية المتمثلة بإمام صنعاء .

كانت عملية بناء الدولة السعودية تطرح إشكالاً خاصاً لجهة العوامل الداخلية ( فساد السلطنة العثمانية ) ، والعوامل الخارجية ( الاقتحام الاستعماري الغربي ) التي أسهمت في تكوينها وتحديد أوليات منطلق نشاط الحركة وتداعياتها السياسية في المنطقة . وذلك باعتبار أن التحالف القائم بين رجال السيف ( أمراء آل سعود ) ورجال القلم

(٧) المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب ، سبق ذكره ، ص ٤٠ .

(٨) ضيف : عصر الدول والإمارات ، سبق ذكره ، ص ١٨٣ .

(٩) بعد إحكام الأمير محمد بن سعود قبضته على الرياض ، تمكن أنصاره من اقتحام الأحساء ؛ وبالتالي تساقطت أقاليم شبه الجزيرة العربية في يد الوهابيين ، وقبل الشريف غالب بن مساعد - شريف مكة - الانضواء تحت حكم آل سعود بموجب الشروط التالية: ١- يأذن الشريف غالب للوهابيين في الحج ثم يتوجهون إلى بلادهم بعد أداء مناسك الحج مباشرة . ٢- يدخل أهل مكة وكل من كان تحت حكم الشريف في الطاعة . ٣- يكون أمر مكة وأحكامها تحت نظر الشريف. انظر شاكر : شبه جزيرة العرب ، سبق ذكره ، ص ١٨٤ ، ويروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ، سبق ذكره ، ص ٥٥٠ .

( دعاء آل الشيخ ) ، كان بمثابة الحل الجاهز للإشكالية القائمة آنذاك بين قادة الحركات الإصلاحية السلفية ذات المنحى الديني وبين السلطان العثماني الذي يدعي لنفسه الشرعية السياسية بصفته الزعيم الروحي للعالم الإسلامي كونه يتلقب بـ ( حامي الحرمين الشريفين ) من جهة ، وبين الحركات الاستقلالية ذات المنحى العلماني وبين الباب العالي من جهة ثانية. <sup>(١٠)</sup> هذه الإشكالية التاريخية وما يتفرع عنها من معطيات فكرية وسياسية ساهمت بشكل أو بآخر في إحداث شقوق عميقة في جدار الشرعية العثمانية .

ولعل من الجدير بالملاحظة في معرض التمثيل على هذه الازدواجية بين الدين والدولة من جهة ، والقبيلة والدولة من جهة أخرى ، أن التجربة ذاتها أفضت في مجملها إلى احتلال عالم البداوة مكانة ثابتة ومتميزة في السياق التاريخي للدولة السعودية . على عكس الحال في التجربة الهاشمية القاسمية ، حيث نجد أن الدور الذي اضطلعت به العشائر اليمنية ( حاشد وبكيل ) في تأييدها المطلق للمؤسسة الإمامية ، أبرز أزمات حادة داخل المجتمع . فقد أدى سياق تفكك السلطة المركزية لإمام صنعاء إلى إحداث انقلاب في مضامين علاقاتها بعالم البداوة ، تمثل ذلك في ظهور معارضة دينية وقبلية قوية ضد النخبة العلوية الحاكمة في وسط عهد الدولة الزيدية الثالثة .

وهكذا اقترن اسم الحركة السلفية باسم صاحبها ، وأصبح نعت ( الوهابية ) ، هو المصطلح الشائع في معظم الدراسات والأبحاث التاريخية ؛ فضلاً عما أثار من اختلاف بين عدد من المؤرخين حول تقييم التجربة ذاتها - سلباً وإيجاباً . فمنهم من اعتبرها نهضة دينية خالصة في سبيل الله ، <sup>(١١)</sup> ومنهم من اعتبرها حركة يقظة عربية مناهضة للشرعية

Hisham Sharabi. Arab Intellectuals And The West, p. 32.

(١٠)

(١١) بهذا الصدد نحيل القارئ للمراجع التالية : فؤاد حمزة : قلب جزيرة العرب ، سبق ذكره ، ص ٣٣٥ ، والبطريق : الوهابية دين ودولة ، سبق ذكره ، ص ٤٢ ، وأمين : زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، سبق ذكره ، ص ١٠ .

العثمانية .<sup>(١٢)</sup> وبين هذا الرأي القائل إنها حركة سياسية محضة مهدت الطريق لبقطة فكرية شاملة ، والرأي الآخر القائل بمصداقيتها في إحياء عاطفة الإخاء الإسلامي . معزل عن النزعة القومية ، نجد أنفسنا مدفوعين لبحث واستعراض تاريخ الدعوة الوهابية والدولة السعودية في أطوارها الأربعة ، تحديداً منذ منتصف القرن الثامن عشر حتى الوقت الراهن .

بناء على ذلك ، يجب علينا أن نفرق تماماً بين "الدولة السعودية" و"الحركة الوهابية" على اختلاف تعبيراتها السياسية والفقهية ، باعتبارها تنظيمًا دينيًا أكثر قوة وتماسكاً في مجتمع الجزيرة العربية خلال القرنين الحادي والثاني عشر من الهجرة / الثامن والتاسع عشر من الميلاد . ومما عزز قيام قاعدة صلبة للتجربة ذاتها تحالف صاحبها مع أمراء آل سعود ، الذين وفروا الحماية اللازمة لنشاطها في الدرعية والعينة حيث كان الأعداء يحيطون بها من كل حذب وصوب . وكان العنصر الطارئ على برامجها سواء الدينية العقدية أو السياسية العvisية ، يتمثل في إعطاء الأولوية في كلتا الحالتين لعنصر القمع والإكراه في مواجهة خصومها في الداخل والخارج ، وعلى رأسهم "دهام بن دواس أمير الرياض، وسليمان أمير الأحساء، وبنو خالد، وابن مفلح أمير القطيف، وابن ثويي أمير البصرة." (١٣)

والجدير بالملاحظة في معرض التذكير بأهمية قيام ذلك الحلف المقدس بين السيف (الأمير محمد بن سعود) والقلم (الشيخ محمد بن عبد الوهاب) وأثره البالغ في إثراء التجربة ، " فقد كانت الدعوة الدينية نفسها من أجل الأعمال الإنسانية ، فضلاً عن النتائج السياسية التي حصلت منها". (١٤) تكمن أهمية التجربة في طورها الأول - النشأة والتكوين - في كونها اتخذت مواقف سياسية ، بل ومذهبية متشددة تجاه خصومها .

(١٢) حول هذه النقطة ، نجيل القارئ لمحمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد ، ص ٢١٢ ، والمحافظة : الاتجاهات الفكرية ، سبق ذكره ، ص ٤٠ ، ومحمد عدنان مراد : صراع القوى في المحيط الهندي والخليج العربي ، ص ٢٥٧ .

(١٣) أحمد عبد الغفور عطار : محمد بن عبد الوهاب ، ص ٧١ .

(١٤) حمزة : قلب جزيرة العرب ، سبق ذكره ، ص ٣٣٥ .

## المشروع السعودي :

رافق قيام الدولة السعودية الأولى ، منذ منتصف القرن السابع عشر حتى نهاية الثلث الأول من القرن العشرين ، تبني سياسة مركزية تجاه العشائر البدوية التي شكلت العمود الفقري للحركة الوهابية . واقرنت هذه التجربة بسياسيات تتعلق بمسألة توطين هذه القبائل في مستعمرات شبه مستقرة تتخذ من الرعي والزراعة مصدر رزقها وحياتها ؛ وبالتالي انخراطها في دورة الحياة السياسية ولو في نطاق ضيق .<sup>(١٥)</sup> كل ذلك في إطار من السياسات العقائدية المتشددة التي فُض بها كل من أمراء آل سعود وعلماء آل الشيخ - تجاه أنصار الحركة وخصوصها .

لقد وفرت هذه السياسيات على اختلاف تعبيراتها قاعدة صلبة احتضنت السياق التاريخي للتجربة الوهابية السعودية . وكان التوفيق بين عالم البداوة وعالم الحضرة إحدى المشاكل المهمة التي اعترضت مسار التجربة . يرسم لنا فؤاد حمزة في مؤلفه ( قلب جزيرة العرب ) المعالم الرئيسة لها ، كما جرى تحديدها في أربع محطات - أدواراً حاسمة :

- الدور الأول : ويبدأ من تاريخ نشوء حكومتهم على يد الأمير محمد بن سعود ، إلى بدء ولاية الأمير عبد الله بن سعود الكبير ، من ١١٣٧ - ١٢٢٩ هجرية ، الموافق ١٧٢٤ - ١٨١٤ ميلادية .

- الدور الثاني : ويبدأ من تاريخ ولاية عبد الله بن سعود إلى نهاية الاستيلاء العثماني بواسطة المصريين ، من ١٢٢٩ إلى ١٢٨٢ هجرية ، الموافق ١٨١٤ - ١٨٦٥ ميلادية .

- الدور الثالث : ويبدأ من الفتنة الأهلية بين أبناء فيصل بن تركي إلى أن استولى محمد ابن علي رشيد على البلاد النجدية ، من ١٢٨٢ - ١٣١٨ هجرية ، الموافق ١٨٦٥ - ١٩٠٠ ميلادية .

---

(١٥) حاول أمراء آل سعود توطين العشائر البدوية في قرى شبه مستقرة تسمح لقاطنيها الاشتغال بالزراعة جنباً إلى جنب مع الرعي ، وقد عرفت هذه المستوطنات بالمحجر الدينية التي بلغ عددها مائتين هجرة تقريباً ، انظر :

Helen Lackner. A House built on Sand - a political economy of Saudi Arabia, p. 23 - 24 .

- الدور الرابع : ويبدأ من قيام الملك عبد العزيز بن عبد الرحمن الفيصل إلى الزمان الحاضر. (١٦)

ما يهمنا هنا هو اقتفاء أثر الدعوة في لحظة ولادتها ، ثم تحولها تدريجياً إلى حركة سياسية ، عندما انصهرت كلياً في كيان الدولة السعودية ، وما ترتب على ذلك من مظاهر عسكرية اجتاحت المنطقة برمتها - من تهامة اليمن ( عسير ) جنوباً إلى النجف و كربلاء و حوران شمالاً. وإذا أخذنا بعين الاعتبار طبيعة الحركة الوهابية في تحالفها مع الدولة السعودية ، فإن السياق الآنف الذكر أدى إلى إحداث تغييرات نوعية في برامجها الإصلاحية على غير صعيد . فالدعوة منذ إنطلاقتها الأولى كانت ترمي إلى التوحيد الخالص من كل شائبة ومحاربة البدع بكل أشكالها ، لكنها في طور الدولة تحولت إلى حركة سياسية تتيح لأمرآء آل سعود ممارسة جملة الأدوار المنوطة بهم مباشرة .

تبنت الحركة السلفية بادئ الأمر موقفاً دفاعياً اقتصر على المساجلات الفقهية والقصائد الشعرية ، لكن سرعان ما شغعت بفتاوى دينية تبيح دماء وأموال وأعراض خصومها من المسلمين. رافق الاختلاف الفقهي حول تحديد الكافر من المشرك ، وجواز سفك دم قاطع الصلاة من عدمه بين علماء الأمة ، تحركاً سياسياً أفضى إلى أعمال عنف مفرطة ، عندما أقدم الاخوان الوهابيون على " هدم كل قبور الصحابة وسووها بالأرض ، ولم يبق منها إلا إشارات تومئ إلى موضع القبر.." (١٧) وبدأ أتباع الحركة بالنسبة للتيار الزيدي المتفتح على أهل السنة ( محمد بن إسماعيل الأمير ومحمد بن علي الشوكاني ) مقلدين تعوزهم المعرفة الصحيحة بتعاليم الكتاب والسنة التي تحت الدعاة التزام قواعد وآداب الحوار في الإسلام .

غير أن الغالبية العظمى من المسلمين وعلى رأسهم السلطان العثماني أدانوا الحركة والقائمين عليها الذين منعوا الحجيج من السفر إلى الأراضي المقدسة ، فضلاً عن إهمالهم

(١٦) حمزة : قلب جزيرة العرب ، سبق ذكره ، ص ٣٣٤ .

(١٧) ابو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية ، ص ٢١٢ .

ذكر اسم الخليفة العثماني في خطب الجمعة . ولعل الحدة التي جابه بها السلطان محمود الثاني الخطر السعودي المائل في نجد والحجاز دفعه إلى التفكير بصورة جديدة في ضرب التجربة وتصفيتها . في الوقت نفسه ، كلف محمد علي باشا والي مصر بتجريد حملة عسكرية ، كان الهدف من ورائها اقتحام الدرعية معقل الحركة عام ١٢٣٤هـ / ١٨١٨م . (١٨)

اتخذت هذه الخلافات السياسية بعداً جديداً على إثر الانتصارات الساحقة التي حققها الإخوان في نجد والحجاز واليمن والأحساء ، مما أوجع مشاعر العداء إقليمياً (الدولة العثمانية) ودولياً ( بريطانيا العظمى ) ، حيث وجهت أساطيلها ضربة قاصمة لطلائع الجيش السعودي في رأس الخيمة . وزاد من كراهية إنجلترا للحركة أن الغالبية العظمى من مسلمي الهند اعتنقوا مبادئها على يد أحمد بن عرفان الهندي ولاسيما في إقليم بيشاور ، الذي شكل نقطة ارتكاز للحركة الجهادية ضد الغزاة المستعمرين في شبه القارة الهندية . (١٩)

هكذا كانت المسألة من الناحية العملية بالنسبة للتجربة الوهاية في شبه الجزيرة العربية وتخومها قد ساهمت في تعميق الخلافات المذهبية بين الحنابلة وخصومهم ، السنيين اهتمومهم بالتشدد في دينهم إلى حد حمل السيف وتكفير المخالفين لهم وسفك دماء المسلمين . وهذا الموقف يفسر لنا دور أحد علماء اليمن المعاصرين للحركة - محمد بن إسماعيل الأمير الصنعائي - الذي أظهر إعجابه بالدعوة وصاحبها ، لكنه سرعان ما تراجع عن تأييده لأسباب ذاتية وموضوعية. لكن ذلك كله لا يمنع من التأكيد على الدور المزدوج لابن الأمير تجاه الدعوة وصاحبها ، كما يتكشف ذلك في مؤلفه ( الرسالة النجدية ) . (٢٠)

(١٨) A. I. al-Sayyid. Marsot. Egypt in the reign of Muhammad Ali.p.199.

(١٩) أنور الجندي : العالم الإسلامي والاستعمار السياسي ، ص ٢٥٥ .

(٢٠) يحوي كراس الرسالة النجدية نحو (٢٢) صفحة من الحجم المتوسط ، يتخللها ( ١٧١ ) بيتاً من الشعر المقفى ، فضلاً عن بضعة سطور من النثر المكمل لأغراض القصيدة . انظر ديوان ابن الأمير الصنعائي ، ص ١٦٦ وما تليها .

وبغض النظر عن درجة انحراف الإخوان الوهابيين عن برامج الحركة ، فإنه لم يتحقق بعد خروجهم عن مبادئ الكتاب والسنة . ويعلق محمد أبو زهرة على ذلك بقوله: " إنهم توسعوا في معنى البدعة توسعاً غريباً حتى أنهم ليزعمون أن وضع ستائر على الروضة الشريفة أمر بدعي . ولذلك منعوا تجديد الستائر التي عليها ، حتى صارت أسماً بالية تقذى بها الأعين ، لولا النور الذي يضيء على من يكون في حضرة النبي صلى الله عليه وسلم ، أو يحس أنه في هذا المكان كان منزل الوحي على سيد المرسلين - صلى الله عليه وسلم - . وإنا لنجد فوق ذلك منهم من يعد قول المسلم سيدنا محمد بدعة لا تجوز ويغلون في ذلك غلوّاً شديداً ، وفي سبيل دعوتهم يعنفون في القول ، حتى إن أكثر الناس لينفرون منهم أشد النفور . " (٢١)

وقد نشأ هذا التقدير في سياق آخر ، في الصراع الضاري الذي دار بين أنصار الحركة وخصومها في نجد والحجاز وكربلاء والنجف . فبالرغم من كل مظاهر العداء المتأصل بين الإخوة الأعداء - السنة والشيعة - ، كانت هناك مناسبات دينية يلتقي فيها الحجاج المسلمون وعلماء الأمة من كل مكان ، باسطين أمامهم المسائل الشرعية المختلف عليها ؛ وكان ثمة إجماع على ضرورة التضامن الإسلامي بدلاً من الشتات والانقسام .

ورغم أن الحركة الوهابية ودولتها السعودية كانت أقرب الدول الإسلامية جغرافياً للأراضي المقدسة ، إلا أن مجموعة عوامل كانت وراء تأزم العلاقات بين القائمين على الحركة والسلطان العثماني ، الذي يعتبر نفسه حامي الحرمين الشريفين . ومما ضاعف من سرعة التقدم في هذا الاتجاه المعادي للتجربة ، عمق الانقسام المذهبي في العالم العربي والإسلامي ، الذي كان يطفو على السطح من حين لآخر . هذا إلى جانب مشكلة العشائر المترحلة في إقليم شبه الجزيرة العربية التي كانت تغير على قوافل الحج القادمة من شمال الجزيرة العربية ، وتلك المشكلة الأمنية ساهمت بشكل مباشر في تأزم العلاقات بين الطرفين ، وتباعد فرص التفاهم بينهما . (٢٢)

(٢١) أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية ، سبق ذكره ، ص ٢١٣ - ٢١٤ .

(٢٢) Lackner. A House built on Sand, p. 10.

كانت الحركة الوهابية نفسها وهي في أوج قوتها على وعي بطبيعة مشروعها السياسي في منطقة شبه الجزيرة العربية . ومن الطبيعي أن تكون خلفية هذه الدعوة الدينية الإصلاحية تطمح إلى لعب دور مهم في الحياة السياسية والاجتماعية لشعوب المنطقة . لذلك فإنها تبدو في ضوء تجربتها وكأنها تخلد لذكرى عصر مضى وانقضى بدلاً من أن تكون استباقاً للمستقبل ، حيث يستعيد العرب والمسلمون ماضيهم الحضاري المجيد . وكان صراعهم المرير مع السلطان العثماني سمة بارزة لهم ، وذلك لأسباب منها الحصول على الشرعية نظراً لادعاء كل طرف سيادته وسيطرته على الأراضي المقدسة -- الحرمين الشريفين .

ومن هذا المنطلق ، فإننا نميل إلى القول بأن الحركة في تشدها الديني ولاسيما في مرحلة الدولة السعودية الأولى ، كانت أقرب إلى الثورة السياسية منها إلى الحركة الفكرية . لهذا السبب يجب أن نفرق بين الوهابية السياسية والوهابية الدينية ، التي هي دعوة إسلامية خالصة لا تقر بالعبودية إلا لله وحده . <sup>(٢٣)</sup> فمن الناحية العملية ، فرض الإخوان الوهابيون أنفسهم قوة سياسية متنامية في إقليم شبه الجزيرة العربية ، وكان للدعوة سحرها وجاذبيتها لدى نفر من علماء المسلمين في أنحاء المعمورة . وكان الأثر السياسي طاعياً على الديني في تحديد أهدافها التي جسدها الدولة السعودية في مختلف أطوارها الأربعة . يعلق على ذلك التحرك أحد الدارسين المعاصرين بالقول : " إن الوهابية لم تقتصر على الدعوة المجردة ، بل عمدت إلى حمل السيف لمحاربة المخالفين لهم باعتبار أنهم يحاربون البدع ، وهي منكر تجب محاربته ، ويجب الأخذ بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .. ولعل هذه الدعوة الدينية التي أخذت طابع العنف كانت تحمل معها تمرداً على حكم العثمانيين. " <sup>(٢٤)</sup>

(٢٣) المحافضة : الاتجاهات الفكرية عند العرب ، سبق ذكره ، ص ٤٠ .

(٢٤) أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية ، سبق ذكره ، ص ٢١٢ .



وكان من الطبيعي أن تتجه أنظار العرب والمسلمين إلى الحركة الوهابية ودولتها السعودية الصاعدة ، التي كانت تعد في تلك الفترة قوة إسلامية متنامية ، رفعت راية الجهاد في مواجهة الغزو الغربي الاستعماري للبلاد العربية . وبهذا الخصوص يعلق محمد مدنان مراد على سلبات الدولة العثمانية وتطبيقاتها للنظم الغربية في بعض الولايات العربية الخاضعة للحكم العثماني ، وما أحدثته هذه القوانين الوضعية من ردة فعل شديدة "إن لها الدور الأكبر في " ظهور السعوديين بهذا الزخم الحربي والحماس الديني القوي فاجأة كبرى للخلافة العثمانية في استانبول ؛ وقد أخافت السرعة التي أنجز فيها السعوديون احتلال الجزيرة العربية المسئولين الأتراك ، وأدى هذا إلى إلغاء أحد الألقاب التي يفتخر بها الخليفة العثماني عادة ( خادم الحرمين الشريفين ) . " (٢٥)

والمعروف أن الحركة لم تقتصر على انتزاع لقب خدام الحرمين الشريفين من السلطان العثماني فحسب ، بل شكلت تهديداً مباشراً لزعامته على العالم العربي والإسلامي ؛ وهذه الحركة الدينية كانت بمثابة ظاهرة اجتماعية ودينية وسياسية ، أبرزت الدور السعودي في المنطقة . وقد اقتصررت المساجلات الفقهية والكلامية بين علماء الأمة على الخلافات المذهبية ، وما يترتب عنها من إصدار فتاوى تكفير للطرف المخالف . كما استطاع التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة والجماعة بزعامه ابن الأمير أن يحدث نقلة نوعية في وضعيته بعد الاحتياح الوهابي للمخلاف السليماني مكنته من الاضطلاع بأدوار ثقافية وسياسية غطت شتى جوانب الحياة الدينية .

لهذا نجد أنفسنا هنا منساقين في ذلك مع ابن الأمير الذي أخذ على الخنابلة تشددهم الفقهي المماثل للتشدد المذهبي لدى معتزلة اليمن ؛ وكلا الموقفين يمكن اعتبارهما خلفية خصبة لتقصي أسباب الخلاف وبواعثه بين علماء نجد وعلماء اليمن ، في ثلاثة خطوط متوازية ، وهي :

(٢٥) مراد : صراع القوى ، سبق ذكره ، ص ٢٥٧ .

أولاً : تشير المصادر التاريخية إلى أن التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة والجماعة لم يختلف مع الدعوة وصاحبها إلا بعد مضي بضع سنوات من إعلان قيام الدولة السعودية الأولى وما رافق ذلك من صدامات عسكرية بين أنصار الحركة وخصومها. وكان المخلاف السليماني (تهامة اليمن) عندئذ مسرحاً من مسارح الصراع السياسي بين الدولة السعودية التي تبنت الحركة ، وبين الدولة القاسمية التي تصدت للمد الوهابي . إذاً لا يمكن الفصل بين الموقف الرسمي للدولة القاسمية والموقف الشخصي لكل من ابن الأمير والشوكاني تجاه المشروع السعودي في المنطقة.

ثانياً : تدرج التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة في تحليله لطبيعة الصراع اليمني السعودي على المخلاف السليماني ، إلى أن توصل إلى المطالبة بضرورة التقارب المذهبي بين أطراف الصراع بمعزل عن الخلافات السياسية القائمة آنذاك ، بغية إصلاح إمام صنعاء وحاشيته. ولم ينجم عن ذلك الموقف سوى إستجابة محدودة من السلطة القاسمية ، ممثلة بالإمام المهدي الذي أعطى توجيهاته لابن الأمير بتحرير رسالة في عام ١١٦٣هـ / ١٧٥٠م ، تقضي بتدمير أصنام البانيان ومعبدهم بميناء المخا ، ومصادرة أمواله المحبوسة لصالح بيت مال المسلمين،<sup>(٢٦)</sup> كما أمر الإمام بإزالة قباب بعض مساجد صنعاء القديمة، ولم يبق منها إلا قبة جامع المتوكل للصلاة. ولا يسعنا إلا أن نقف مذهولين أمام هذا الورع الساذج والإجراءات اللامنطقية في إزالة مظاهر العمارة الإسلامية التاريخية في حاضرة اليمن صنعاء ، فكان أن تحولت الحركة السلفية في جزيرة العرب ، من حركة إصلاحية ثورية إلى طقوس شكلية لم ترق إلى مستوى التحديات الداخلية والخارجية .

ثالثاً : إن معلوماتنا عن الحركة الوهابية لا تتعدى دعوة الإصلاح الديني في توجهاته السياسية الرامية إلى بسط النفوذ السعودي في جنوب الجزيرة العربية ، فلم يجد

(٢٦) زيارة : نشر العرف ، سبق ذكره ، ص ٣ ، ص ٤١.

استجابة كاملة لمبتغاه في مرتفعات اليمن ، حيث كانت الأغلبية من السكان لا تشعر بأي ولاء تجاه الدعوة وصاحبها ولم يروا مبرراً قوياً يدفعهم للسير في ركبها ، بل عملوا على مناهضتها ومعارضتها . وكان علماء المؤسسة الإمامية الذين أبدوا تعاطفاً ملموساً مع الحركة السلفية قد تراجع معظمهم عن مواقفهم السابقة بعد أن تكشف لهم أهداف ومقاصد المشروع السياسي السعودي في بلاد اليمن .

وإذا كان الائتلاف السياسي - الديني هو العامل الحاسم في النهضة الوهابية الأولى، فإن النفور من التوغل السعودي في تهامة اليمن المستتر تحت عباءة الدعوة قد ساعد على تعزيز موقف إمام صنعاء ، الذي اتخذ من تيار التشيع المذهبي ستاراً يحمي به مركزه السياسي . وكان هذا التطور السياسي قد قلص من نشاط التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة في صنعاء اليمن إلى حين. وسرى في معالجتنا للحياة السياسية في وسط عهد الدولة القاسمية الدور الفعال الذي لعبته العشائر العربية الموالية للحركة الوهابية في توسيع رقعة الدولة السعودية الثانية في جنوب غرب الجزيرة العربية. (٢٧)

(٢٧) حمزة : قلب جزيرة العرب ، سبق ذكره ، ص ٣٥٩ .

## الفصل الثاني

### الشوكانية في اليمن ( ١٢٠٩-١٢٥٠هـ / ١٧٩٤ - ١٨٣٤م )

مبنى الفكر الزيدي بنكسة ثقافية في عهد الدولة القاسمية التي نجحت سياسياً في توحيد التراب اليمني على يد الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم (ت ١٠٨٧هـ / ١٦٧٦م) . ترافق مع هذا النجاح السياسي المحدود قيام وحدة فيدرالية في ذلك العهد البعيد ، في مقابل إخفاق ثقافي ، بحيث أصبح التقليد والتشيع المذهبي بديلاً لنزعة الاجتهاد والتجديد والانفتاح على المذاهب الأخرى .<sup>(١)</sup> مما حدا ببعض فقهاء الزيدية المجتهدين التصدي لمظاهر تلك الأزمة ومعالجتها من زاوية فقهية - شرعية وتشريعية ، اقتصرت بادئ الأمر على إسداء النصح والمشورة لإمام صنعاء ، بحثه على إحياء علوم الكتاب والسنة . وكان شيخ الإسلام محمد بن علي الشوكاني على رأس هذا التيار الإصلاحية ، الذي تصفه المصادر الرسمية بالتيار الزيدي المتفتح على أهل السنة والجماعة .

سأقصر مناقشتي في هذا الفصل على الدعوة الشوكانية بهدف تقصي الأدوار الثقافية والسياسية المختلفة التي قام بها القاضي محمد بن علي الشوكاني في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ، باعتباره آخر علم من أعلام مدرسة الإصلاح اليمنية . وسنعرض في هذا الفصل بعض السمات العامة لدعوته ، مهملين كثيراً من الجزئيات ، حتى يتسنى للقارئ أن يلم بجوهر أفكارها الإصلاحية - الدينية والاجتماعية ، بغض النظر عن المسارات الفكرية والتاريخية التي تفصلها عن سائر الحركات الدينية السلفية ، كالوهابية في نجد ، والمهدية في السودان ، والسنوسية في ليبيا ( طرابلس الغرب ) . ولعل المبرر الأساسي لهذا المنهج ، هو أن الشوكانية ، ليست حركة إصلاحية سياسية بالمعنى

(١) صبحي : في علم الكلام الزيدية ، ج ٣ ، ص ٤٥٥ .

العلمي لهذا المصطلح العام الشائع الاستخدام في مجال العلوم الاجتماعية ؛ إنما أقرب ما تكون إلى تيار فقهي ، يضع الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل في مقدمة أهدافه وبرامجه .

إن المشكلة التي تواجه الباحث المنقب في حياة الشوكان وفكره تكمن في تعدد الدراسات المعاصرة التي تمحورت أطروحاتها حول اقتفاء آثار هذه الشخصية العلمية من أفضل وأرقى زاوية . لهذا يبقى أمام الباحث خياران : إما أن يدرس كل شيء يتعلق بالقاضي الشوكاني كفقيه ومحدث ومفسر ومؤرخ وشاعر ، فيضيف حاشية أو شرحاً مليئاً بالهوامش والتعليقات حول هذه الشخصية ، أو يبدأ من حيث انتهت هذه الدراسات والأبحاث - بإثارة سؤال مهم ، ربما يكون في نظر الكثير من هؤلاء الباحثين خروجاً عن المؤلف : هل كان الشوكاني بالفعل عالماً مجتهداً ، أم مقلداً كما يطرح خصومه من الهادوية ؟ وهل كان مصيباً في قبوله منصب القضاء الأكبر ومشيخة الإسلام في وسط عهد الدولة القاسمية ، وهو عصر اتسمت فيه الحياة السياسية بالفوضى والفساد الاجتماعي والصراعات المذهبية الحادة ؟

والجواب على جزء من هذه الاستفسارات يتحصل أساساً من أقوال وكتابات الشوكاني، التي تعتبر بالنسبة لي مصدراً تاريخياً مهماً لا يمكن إغفاله ، خاصة فيما يتعلق بقبوله شغل وظيفة القضاء الأكبر والوزير الأول، واقتراجه الشديد من موقع السلطة. كما يذكر ذلك في ترجمته الذاتية في مؤلفه ( البدر الطالع ) ، وتجمع المصادر على أنه اشتغل بالقضاء والإفتاء منذ مطلع شبابه .<sup>(٢)</sup> ولما قضى كبير قضاة اليمن يحيى بن صالح الشجري عام ١٢٠٩ هـ / ١٧٩٤ م، عينه الإمام المنصور بالله علي بن المهدي -قاضياً أكبر لليمن في نفس العام.<sup>(٣)</sup>

(٢) المحافظة : الاتجاهات الفكرية ، سبق ذكره ، ص ٤٤ .

(٣) العمراني : نظام القضاء في الإسلام ، سبق ذكره ، ص ٢٧١ .

تنسب الدعوة الشوكانية إلى محمد الشوكاني ( ت ١٢٥٠ هـ / ١٨٣٤ م ) الذي شغل منصب القضاء والفتيا ( مشيخة الإسلام ) في وسط عهد الدولة القاسمية . فالشوكانية - من وجهة نظرنا - تعتبر في الأساس حركة إصلاحية دينية سلفية ، تضع في مقدمة برامجها إصلاح الخلل الكامن في الفكر الزيدي ومؤسسته الإمامية . وهي في تكوينها الثقافي تشكل حركة فقهية سياسية مناوئة للدعوة الهادوية ، يطمح مؤسسها إلى نبذ الجمود والتقليد كخطوة متقدمة لإعادة فتح باب الاجتهاد شبه الموصد في عمن الدولة القاسمية .<sup>(٤)</sup> فالشوكانية إذن ليست نتاج الفكر الزيدي الذي يلتزم أتباعه خط المؤسسة الإمامية ، بل هي نتاج حركة الردة السياسية والعقدية في تراث معتزلة اليمن ، التي أعقبت ما تصوره بعض فقهاء الزيدية بأنه فشل الطبقة العلوية الحاكمة في تطبيق مذهب آل البيت ، فاستبدلته بحكم قبلي وراثي بدأ بتعطيل الحدود ومصادرة روحية الشريعة المطهرة وتكدير صفاءها . وقد تجسد ذلك بالحكم القاسمي بالمارسات الخاطئة التي ارتكبتها بعض أئمة آل القاسم وما تمخض عنها من مآسي وويلات ومزالق خطيرة في محاولتها المتعثرة توحيد التراب اليمني بعد جلاء الأتراك العثمانيين من اليمن .<sup>(٥)</sup>

وهي من الناحية الثالثة ، تجسد مظاهر ثقافية وسياسية احتجاجية ضد التعصب المذهبي في صنعاء ومحيطها القبلي ، حيث كان التشيع المذهبي قد وصل أقصى حدوده حينذاك . ويتجلى ذلك الموقف في سيرة الشوكاني الثقافية والسياسية ، باعتبارها تجربة متميزة جدية بالدراسة والبحث في إطار من العلاقة المتوترة بين الحيز الديني (فقه الفقيه)، والحيز السياسي (فقه السلطنة) ، حيث يحتل كل منهما مكانة متواترة لا يستغني فيها أحدهما عن الآخر مهما عظم شأنه ومكانته.

وهذا الموقف الفقهي المعارض للنزعة الهادوية القائلة بتثبيت الإمامة في آل البيت ، الذي جسده الدعوة الشوكانية ، تتضح معالمه فاعلية جمهرة الفقهاء السلفيين من منتسبي

(٤) المحافظة : الاتجاهات الفكرية ، سبق ذكره ، ص ٤٧ .

(٥) السالمي : محاولات توحيد اليمن بعد خروج العثمانيين ، سبق ذكره ، ص ٢٩٣ وما تليها .

مدرسة الإصلاح اليمنية باختلاف مذاهبهم الفكرية ومشاربهم السياسية . فالشوكانية لم تأت من فراغ ، فهي خلاصة لتجربة جيلين بأكملهما من علماء اليمن المجتهدين الذين سبقوه بالدعوة إلى إعادة فتح باب الاجتهاد ، ونبذ الجمود والتقليد ، كما كان لهم الفضل في اتساع مداركه واتجاهه السليم نحو التمسك بعلوم القرآن ، حتى أصبح إماماً ضليعاً بشئى العلوم العقلية والمعارف الثقيلة . ومنهم الكثير ممن عرفوا بالتيار الزيدي المتفتح على أهل السنة ، الذين أوتوا مواهب علمية متنوعة عجلت بالدعوة للوصول إلى هدفها الإصلاحي ، والذي يتركز على مبدأ قرشية الخلافة دون تخصيص .<sup>(٦)</sup>

ومن بين هذه الشخصيات العلمية التي تأثر بها الشوكاني ، خمسة أسماء تبدو لنا وكأنها الجماعة التأصيلية لمدرسة الاجتهاد والتجديد في اليمن الحديث ، ويمثلها أحسن تمثيل : محمد بن إبراهيم الوزير ( ت ٨٤٠هـ / ١٤٣٦م ) ، والحسن بن أحمد الجلال ( ت ١٠٨٤هـ / ١٦٧٣م ) ، وصالح بن المهدي المقبل ( ت ١١٠٨هـ / ١٦٩٦م ) ، ومحمد بن إسماعيل الأمير ( ت ١١٨٢هـ / ١٧٦٨م ) . ومن الضروري توضيح أمر سبق للشوكاني أن أشار إليه في عدة فصول من تراجم كتابه ( البدر الطالع ) ، الذي خص فيه هؤلاء العلماء الأفاضل بالسيرة الحسنة ، بقوله : " وقد ضمنت إلى العلماء من بلغني خبره من العباد والخلفاء والملوك والرؤساء والأدباء ، ولم أذكر منهم إلا من له جلالة قدر ونبالة ذكر وفخامة شأن دون من لم يكن كذلك " <sup>(٧)</sup>

وفي كل الأحوال ، ليس لدينا أي دليل قاطع على أن ما نسخته الشوكاني من سير وتراجم ، نقلاً عن سبقوه من علماء اليمن المجتهدين ، يمثل بالضرورة مواقفهم الفكرية

(٦) نخص بالذكر هنا الدراسة المتعمقة في المذاهب الإسلامية في اليمن ( الزيدية - المعتزلة والإسماعيلية ) في كتاب صبحي: في علم الكلام الزيدية ، سبق ذكره ، ص ٣٤٧ وما بعدها ، وانظر أيضاً أشواق أحمد غليس : التجديد في فكر الإمامة عند الزيدية ، ص ١٢٧ .

(٧) يضم كتاب الشوكاني : البدر الطالع . محاسن من بعد القرن السابع نحو ( ٥١٣ ) تراجم الشخصيات العلمية ودينية وسياسية عربية إسلامية وبغنية ، وهذا المنهج الكلاسيكي هو الأسلوب المتبع عند كافة علماء المسلمين في المشرق والمغرب بوجه عام ، وفي اليمن حتى عهد قريب بوجه خاص ، إذا ما تذكرنا الموسوعة العلمية للقاضي إسماعيل الأكوخ : هجر العلم ومعاقله في اليمن الإمامي والجمهوري .

والسياسية . فهو غالباً ما يتدخل في صياغة الألفاظ والمصطلحات ، بل والروايات المروية عنهم في كثير من مواضع الكتاب بشكل واضح ليس فيه التباس ، فما المانع من صياغة الأفكار بطريقته الخاصة ؟

اعتبر الشوكاني نفسه المتحدث الرسمي باسم السلطة القاسمية ، كما نصب نفسه مدافعاً عن التيار السلفي المتنامي داخل مدينة صنعاء . يظهر لنا هذا الموقف السياسي والثقافي المزيج الذي عبر عنه شيخ الإسلام في كل المواقف الحرجة التي اعترضت مسار حياته . إن لدراسة الشوكاني وعصره أهمية كبرى وطابعاً خاصاً بالمقارنة بمن سبقوه من أعلام مدرسة الإصلاح اليمنية ، الذين التزموا خطأً مبدئياً مناوئاً للسلطة القاسمية . على عكس الحال نجد القاضي الشوكاني هو الشخصية العلمية التي تقلدت مراكز تنفيذية وتشريعية مرموقة ، كما يتجسد ذلك في ملازمته الحميمة لثلاثة من أئمة اليمن ، هم : الإمام المنصور بالله علي ( ت ١٢٢٤هـ / ١٨٠٩م ) ، والإمام المتوكل أحمد ( ت ١٢٣١هـ / ١٨١٦م ) ، والإمام المهدي عبد الله ( ت ١٢٥٠هـ / ١٨٣٤م )<sup>(٨)</sup> ، حيث ظل يتربع على منصب الوزير الأول وكرسي مشيخة الإسلام نحو نصف قرن من الزمن دون منافس . وقد أتاح له هذا المركز إمكانية المشاركة بصورة فاعلة في رسم سياسات السلطة وإدارة شئونها ، طبقاً لصلاحيات ومواصفات وظيفة ( المحتسب ) ، الذي ينوب عن الإمام الفاضل والمفضول في حالة التأهب للدعوة والخروج .

ولعل نقطة الاختلال هذه التي تبدو هامشية على مستوى العلاقة الشائكة بين الفقيه والسلطان ، سوف تشكل مرور الوقت المرتكز السياسي للتيار القحطاني ، تمرير برنامجها الخاص - الأئمة من قريش - تمهيداً للانقلاب على المؤسسة الإمامية في أواخر عهد الدولة القاسمية ، تحديداً في مرحلة المملكة المتوكلية اليمنية . فبعد أن اعتنق الشوكانيون المتسننون مبادئ الدعوة الوهابية التي تتأثر إلى حد كبير بأفكار ابن تيمية ، بات مفهومهم عن الخلافة ( الولاية العامة ) مختلفاً تماماً عن مفهوم الإمامة ( الرئاسة ) عند زيدية اليمن

(٨) غليس : التجديد في فكر الإمامة ، سبق ذكره ، ص ١٢٤ .



المهادوية . وهذا ما نجد تعبيره في رؤى ومواقف جمهرة الفقهاء المنخرطين في سلك القضاء والفتيا والتدريس والخطابة في الجوامع ، الذي حافظ على فعاليته المتعددة الأوجه طوال مراحل الدولة القاسمية .

### مذهبه في الإصلاح :

استأثرت أعمال الشوكانى المتبحرة في فقه السنة من تفسير وحديث وأصول فقهه باهتمام واسع داخل اليمن وخارجه ، ربما فاق غيره من العلماء المجتهدين منتسبي مدرسة الإصلاح اليمنية . وبينما تعتبر مساهماته وكتابه العلمية المتعمقة في الفقه الزيدي مهمة من حيث صحتها وموضوعيتها ، فإن أهم تأثير له على الحياة الثقافية والسياسية ، هو أنه استطاع التخفيف من حدة الخلافات المذهبية بين الفرق الإسلامية المتواجدة داخل اليمن ، تحديداً الزيدية والشافعية والإسماعيلية . وكان ميله الشديد لعلم الحديث وأسانيده من جهة ، وإعراضه عن علم الكلام من جهة ثانية ، موضع خلاف دائم بينه وبين أقرانه العلماء الذين أنكروا عليه أول الأمر " ولكنهم بعد مناظرات فكرية أذعنوا لعلمه وسعة اطلاعه وذلك بعد إقناع وحنة " .<sup>(٩)</sup>

من جهة أخرى ، دفعت عملية تحول المؤسسة الإمامية من سلطة ثورية تركز على مبدأ الدعوة والخروج والإجماع إلى سلطة قسرية مستبدة ( ملك عضوض ) ، باتجاه ظهور حركة معارضة دينية سلفية من داخل المؤسسة الدينية . وقد مثل هذا الاتجاه المعارض من واقع السلطة خير تمثيل الشوكانى ، الذي قدم في معظم مصنفاته العلمية عرضاً فكرياً ناقداً للحياة السياسية والثقافية السائدة في عصره ، ليستقر مذهب على ثلاثة برامج وأهداف رئيسية :

(٩) انظر مقدمة كتاب ابن الوزير حيث يورد المحقق مناقشة علمية حول خلفيات هذا الصراع وأبعاده السياسية والاجتماعية بأسلوب مبسط . إبراهيم بن محمد الهادي: العقود اللؤلؤية في أصول فقه العترة النبوية ( تحقيق عبد المجيد الديباني ) ، ص ٨ وما بعدها ، وانظر أيضاً غليس : التحديد في فكر الإمامة ، سبق ذكره ، ص ١٤٢ .

- ١ - تطبيق مبادئ الكتاب والسنة وعدم تعارض تطبيقهما مع مبادئ الدعوة الزيدية .
- ٢ - محاربة الجُمُود والتقليد للسلف الصالح ، بهدف الحد من التعصب المذهبي . وكان الهدف من وراء هذا المطلب الإصلاحي الحد من نفوذ المؤسسة الإمامية ، التي اتهمت بتسخير الأصول الخمسة في فكر الزيدية والمعتزلة لحاجات النخبة العلوية الحاكمة .
- ٣ - إعادة فتح باب الاجتهاد على مصراعيه دون وضع قيود أو حواجز ثقافية وسياسية تحول دون تمكين العلماء المستقلين عن نفوذ السلطة الإدلاء بدلوهم في مسائل عقدية ميسسة بالدعوة الزيدية والأصول الخمسة ، لاسيما الأصل الخامس - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

كانت المطالب الإصلاحية التي نادى بها الشوكانيون السلفيون داخل مدينة صنعاء ، تحاول الحد من ظاهرة الغلو المذهبي عند زيدية اليمن الهادوية . لكن السلطة القاسمية لم تسمح لهم التحرك بحرية كاملة ، لأنها كانت تسعى بإبقاء هيمنتها على معتقدات شعب اليمن تحت شعار "تثبيت الإمامة في آل البيت " . وهكذا بعد أن تراخت المؤسسة الإمامية عن العمل بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، تحولت الأصول الخمسة إلى شعائر شكلية ، أصبح على دعاة الإصلاح في اليمن أن يواجهوا هذا الواقع بالتشديد على تطبيق مبادئ الكتاب والسنة ، والقول بإعادة فتح باب الاجتهاد، رغم أنه لم يوصد تماماً.

إن التأثير الطارئ بمبادئ الدعوة الوهابية ومقولاتها الإصلاحية ، على سبيل المثال لا الحصر ، إحياء الكتاب والسنة وإماتة البدعة ، هو ما يفسر اهتمام شيخ الإسلام بكل ما يمت بصلة لعالم السنة ، بغض النظر عن قيمته الفكرية ؛ كما أن هذا الاتجاه الجديد في عهد الدولة القاسمية يفسر ما يسمى بالتسامح وانفتاح التيار الزيدي المتسكن على المذاهب الأخرى . وقد فسرت الشوكانية على هذا الأساس ، أنها ضرب من التسامح المذهبي ورحابة الرؤية في الفكر الزيدي ، بينما تفسر الحركة الوهابية التي أخذت تمد نفوذها في تمامة اليمن على أنها ضرب من التعصب المذهبي وضيق الأفق . غير أن ما يسمى بالتسامح

أو الانفتاح الثقافي على أهل السنة ، بمعزل عن الدعوة الإسماعيلية وأتباعها في اليمن ، هو امتداد للإيمان الراسخ بمشروع اليمن الطبيعية ذي الصبغة السياسية ، الذي اختزل في تصور رومانسي - تختلط فيه الأسطورة كما نلمسها في الدوامغ الشعرية والحوليات المدونة في كتب التاريخ والجغرافية .<sup>(١٠)</sup> نلمس هذه المحاولة المزدوجة ، التوفيق بين المادي (حضارة اليمن القديم) ، والروحي (العقيدة الإسلامية) ، والموروث (الأعراف القبيلة) انطلاقاً من النقد العام للأوضاع السياسية والثقافية المتردية في صنعاء ، التي ستشهد بدورها ظهور التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة بقوة أكثر من سابق .

كان الجو العام في صنعاء الدولة القاسمية مشبعاً بالتشيع لمذهب آل البيت ، حيث اعتمد فقهاء الزيدية بشكل ثابت على مؤلفات الأئمة المحصلين والمخرجين والمقررين . وكان كتاب (المجموع) للإمام زيد بن علي ، وكتاب (الأحكام) للإمام الهادي يحيى بن الحسين ، من الكتب الأساسية المقررة لطلبة العلم في الهجر العلمية ، فضلاً عن كتاب (شرح الأزهار) للإمام أحمد المرتضى ، وكتاب (الغاية) للإمام القاسم بن محمد مؤسس الدولة .<sup>(١١)</sup>

في الاتجاه المعاكس ، كانت مصنفات العلماء المجتهدين ولاسيما مؤلف الحسن الجلال (ضوء النهار المشرق على صفحات الأزهار) ، وكتاب (المنار) لصالح المقبل ، وكتاب (سبل السلام) لابن الأمير الصنعائي ، وسفر (نيل الأوطار) للشوكان من

(١٠) تشمل الحدود التاريخية لليمن السعيد كل ما هو بين الكعبة ، من عدن جنوباً حتى الحجاز شمالاً ، ومن المخاء غرباً حتى مسقط شرقاً . وقد ترسبت هذه النظرة الإسلامية في أذهان أهل اليمن ، وتبلورت هذه الفكرة عبر الزمان ، تغذيها الطبيعة الواحدة ، التي تجمع أجزاء المنطقة ، ويتناقلها الحكام الذين تمكنوا من إقامة دول مختلفة ، وبسط سيطرتهم على معظم أنحاء الجزيرة العربية . فيما يتعلق بهذا المصطلح نحيل القارئ . للمراجع التاريخية : أمين الريحاني : ملوك العرب ، ص ١٣٤ ، وحسين الويسي : اليمن الكرى ، ص ٢٢٠ ، وسالم : تكوين اليمن الحديث ، سبق ذكره ، ص ٢٨٣ ، والحبشي : "الدوامغ في التراث اليمني" ، مجلة اليمن الجديد ، العدد ٣ ، السنة الخامسة ، ١٩٧٦ ، ص ٦٥ .

(١١) شرف الدين : تاريخ الفكر الإسلامي في اليمن ، سبق ذكره ، ص ٢١١ .

الكتب الأقل رواجاً باعتبار أصحابها فقهاء مكاشحين لمذهب آل البيت . وإذا كان الشوكاني قد وجد نفسه في زمن هائج ومضطرب شهد اليمن فيه بداية تفكك الكيان السياسي الموحد الذي عكف على تشييده الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم عقدين من الزمن ، فإن هذه السلطة المركزية لإمام صنعاء خاضت بالمثل صراع الحياة والموت في مواجهة الغزو الخارجي لتهامة اليمن ؛ كما خاض الشوكاني صراعاً من نوع آخر ضد التيار المهادوي الجارودي داخل مدينة صنعاء ، الذي كان يحظى بتأييد ودعم النخبة العلوية الحاكمة .

يقر الشوكاني ضمناً في معظم رسائله العلمية ، ذلك التراجع الملحوظ لعلوم الاجتهاد، مع استفحال التقليد والتشيع المذهبي ، إلى حد أن الكتابة والتأليف في عصره لم يعد من جنس العمل العلمي ، إذ يلمس القارئ في معظم مصنفاته شكوى مريرة بما آل إليه القضاء في عصره، نلمس ذلك بشكل خاص في مقالته المخطوطة (الدواء العاجل في دفع العدو الصائل)، التي عرّض فيها بالفقهاء المنخرطين في سلك القضاء ، الذين يفتقدون للمصداقية . فكل همهم في الحياة ، على حد قوله ، هو جمع المال الحرام وأكل السحت من الرشاوى التي يتقاضونها من الناس بحق وبغير حق .<sup>(١٢)</sup>

ولا تمثل مواقف شيخ الإسلام المتصدية للجمود والتقليد منهجاً زيدياً تأصيلياً يدخل ضمن المنهج المعتزلي في التفكير الحر في الأفعال والصفات ، وإنما تمثل هذه المعارضة تعبيراً فقهياً سلفياً عن حالة الانحطاط الثقافي والجمود الفكري في يمن الدولة القاسمية . وتمتد أبعاد هذه الرؤية لتطرق أبواب مذهب علم الكلام لدى معتزلة اليمن في محاولة منه كسر حالات الانحباس الفكري ضمن أطر إحدى فرق الزيدية . ففي مقارنته لموضوع الأصول الخمسة ، يعيد الشوكاني الاعتبار للمذهب الزيدي في أصوله الأولى ، حيث كان يجري

(١٢) الشوكاني : الدواء العاجل في دفع العدو الصائل، ص ١٥ ، نقلاً عن العمري : الإمام الشوكاني رائد عصره ، ص ١٢٨ . وانظر أيضاً مقالة عبد الله الحبشي : " الشوكاني ناقد المجتمع " ، اليمن الجديد ، العدد (٤) ، السنة الرابعة ، فبراير ١٩٧٦ ، ص ١٠ - ١١ .

التأكيد على مبدأ الكتاب والسنة بمعزل عن الشعار الرسمي للدولة " تسييت الإمامة في آل البيت " . وهو في ذلك يعارض من هذه الزاوية بعض أطروحات الجلال والمقبلي الكلامية والفقهية حول مسألة الإمامة واستحقاقها ، ولم يكن في وسعه أن يبذل تراث ألف عام من التجربة الزيدية في اليمن . وهنا يصدق قول أحمد محمود صبحي في الشوكانية وموقفه من علم الكلام :

" للشوكانية من علم الكلام موقفان أحدهما عام والآخر خاص ، أما الموقف العام ففيه ينصح بالاشتغال بكل علم أو فن ، ومن ذلك علم الكلام ، حتى لا يقع طالب العلم في التقليد ، أو بالأحرى النفور من العلم قبل معرفته استناداً إلى آراء الغير ، وإلا فإنه يقدح فيما لا يدري ماهو ، وأولى به السكوت والاعتراف بالقصور ... وأما الموقف الخاص ففيه ذكر الشوكانية ما أصابه من الاشتغال بهذا العلم ، إنه لم يزد عن البحث في المذاهب والنحل الأخيرة ، ولم يستفد منها إلا العلم بأن تلك المقالات خزعات " (١٣)

في هذه المسألة بالذات - مسألة الإمامة واستحقاقها - ، يوجه الشوكانية سهام نقده نظرية الهادي السياسية ، لإثبات بطلانها وتهايتها ، وذلك من خلال عرضه الشامل لكتاب ابن المرتضى ( شرح الأزهار ) الذي يعتبره الزيدية واحداً من أهم الكتب المرجعية في الفقه السياسي للمذهب ، بعد كتاب ( المجموع ) للإمام زيد ، وكتاب ( الأحكام ) للإمام الهادي ، وكتاب ( الغاية ) للإمام القاسم بن محمد مؤسس الدولة . وهو في هذا الاتجاه يتابع مناقشة الجلال النظرية ومطارحاته الفقهية في فصول عدة من كتابة ( ضوء النهار المشرق على صفحات الأزهار ) . فالشوكانية في مؤلفه ( السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار ) ، يقتفي أثر كتاب الجلال ( ضوء النهار ) من جهة ، وكتاب ابن الأمير ( منحة الغفار ) من جهة أخرى . وهو بهذا العمل يريد أن يبطل نظرية الإمام الهادي من أساسها ، وما رافق ذلك من تجاوزات سياسية وثقافية للأصول الخمسة ، تعوق إمكانية تطبيق حكم الشورى ، الذي يتركز في الأساس على مبادئ الكتاب والسنة.

(١٣) الشوكانية : نيل الأوطار ، سبق ذكره ، ج ١ ، ص ٣١ .

إن مسألة التعصب المذهبي ، الذي شاع أمره بين العامة والخاصة ، كان يشكل نقطة تماس بين مصطلحي الاجتهاد والتقليد بالنسبة لأتباع المذهب الزيدي . وانطلاقاً من مقولة "من قلد كفر" ، تناول الشوكاني بأسلوب ساخر الأسباب المؤدية إلى شيوع مثل هذه الظاهرة في عصره . وكان وهو يراقب أشكالاً عدة من مظاهر الحياة الدينية في صنعاء التي لم ترق له ، يحز في نفسه ما يرى ويشاهد ، وليس له من سلاح سوى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، تارة باللسان ، وتارة أخرى بالقلم . فكانت كتابات علماء المؤسسة الإمامية في الموضوع - التقليد - والمفتين فيه ، حركته لبيان وجهة نظره ، حيث يقول : " وما ذكرنا فيما سبق من أنه كان الزيدية والهادوية في الديار اليمنية إنصاف في هذه المسألة بفتح باب الاجتهاد . فذلك إنما هو في الأزمنة السابقة كما قررناه سلفاً . وأما في هذه الأزمنة فقد أدركنا منهم من هو أشد تعصباً من غيرهم ، فإنهم إذا سمعوا برجل يدعي الاجتهاد ، يأخذ دينه من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، قاموا عليه قياماً تبكى عليه عيون الإسلام .. " . (١٤)

وعندما اشتد نفوذ تيار التشيع المعارض لتيار السنة ، أخذ الشوكاني يدافع بعاطفة قوية عن موقفه المتجذر في فكر الزيدية ، ودعوته الملحة بفتح باب الاجتهاد . فهو يعتقد أن السبيل إلى إحياء علوم القرآن - الكتاب والسنة - إعادة فتح باب الاجتهاد على مصراعيه حتى يتخلص الناس من عبادة السلف الصالح وتقديسهم ، أي الأئمة . والطريق الأمثل للخلاص من هذا المأزق ، هو البحث الدقيق عن دليل كل رأي من آرائهم عملاً بالقول المأثور للإمام علي : "اعرف الرجال بالحق ، ولا تعرف الحق بالرجال" . يناقش الشوكاني هذه المسألة قائلاً : "وكثيراً ما تسمع من أسرى التقليد الذين يعرفون الحق بالرجال لا بالاستدلال ، إذا قال لهم قائل : الحق في هذه المسألة كذا ، أو المرجح قول فلان ، قالوا : لست أعلم من فلان ، يعنون القائل من العلماء بخلاف المرجح ، في تلك المسألة ، فيقول لهم : نعم ، لست أعلم من فلان ، ولكن هل يجب علي اتباعه والأخذ

(١٤) الشوكاني : القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد ، ص ٨٤ .

بقوله ، فيقولون لا ، ولكن الحق لا يفوته ، وحده بخصوصية فيه ، أم لا يفوته ومن شابهه من العلماء ممن بلغ المرتبة ، التي بلغ إليها من العلم ، فيقولون : نعم لا يفوته هو وأشباهه ممن هو كذلك ، فيقال لهم من الأشباه والأنصار في علماء السلف .. " (١٥)

رفع الشوكانيون شعار التجديد في الفكر الزيدي على أمل إصلاح الخلل الكامن في المؤسسة الإمامية وما اعتورها من ممارسات منحرفة على مستوى الخاصة والعامة . وكانت المطالب الملحة بإعادة فتح باب الاجتهاد شبه الموصد في يمن الدولة القاسمية ، بالنسبة لهم العمل على مكافحة شتى مظاهر التعصب المذهبي . فضلاً عن دعوتهم الحارة للحد من مظاهر التشيع المذهبي ، الذي اجتاحت العاصمة صنعاء وغيرها من أرياف ومدن الهضبة الشمالية - من ذمار ويريم جنوباً إلى صعدة وشهارة شمالاً . ولشيخ الإسلام رأي مخالف لمن " يجوز تقليد الإمام الهادي . إن منع من التقليد - وهذا من أغرب ما يطرق سمعك إن كنت ممن ينصف . وبهذا تعرف أن مؤلفات اتباع الإمام الهادي في الأصول والفروع وإن صرحوا في بعضها بجواز التقليد فهو على غير مذهب إمامهم ، وهذا كما وقع لغيرهم من أهل المذاهب . " (١٦)

إن عرضاً أساسياً للاجتهاد وأدواته لا يستنفذ من خلال تقريره بأن هذا الاتجاه هو المبدأ الفعال في تحرير العقل من ربة التقليد الأعمى للغير عن جهل . والشوكاني يتحدث عن مصطلحي الاجتهاد والتقليد لدى هادوية اليمن ، مع علمهم الأسبق أن الهادي نفسه كان يذم التقليد . ها هنا ينبغي أخذ نقطتين من هذه القضية المثارة في كتابه ( القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد ) ، بعين الاعتبار والنظر من زاوية القاضي والمفتي . ولعل انتقاله من مستوى تأكيد فتح باب الاجتهاد وعدم انسداداه في المذهب الزيدي ، إلى مستوى تعطيله في عصره ، يفتح النقاش أمام دقائق هذا التحول من العقلي إلى النقلي لدى معتزلة اليمن . وذلك من خلال إثارته مثل هذا السؤال وعطفه عليه مراراً وتكراراً " ثم نقول

(١٥) المصدر نفسه .

(١٦) المصدر نفسه ، ص ٨٠ .

الكلام حول الصفات والأفعال سقف العلوم العقلية والنقلية ، إلى ما وراء مجرد الجدل الديني حول ما خلف السلف الصالح من قضايا وأحكام مسببة فيما يتعلق بالإمامة واستحقاقها .

وتحت راية الكتاب والسنة ، كان علماء الزيدية المتسننون يحاولون التخفيف من حدة الصراع المذهبي من خلال إثارتهم موضوع فتح باب الاجتهاد ، بهدف الحد من نزعة التقليد والغلو في الدين . وقد بدى هذا التعمق في علم دراية الحديث والإحاطة بقواعده ومصطلحاته ، باعتناق مقولة " اعرف الرجال بالحق " ، وليس العكس . كما أصبحت عبارة الكتاب والسنة ، مصطلحاً دينياً للفكرة القائلة بأن الاجتهاد وشروطه يرتكز عليهما بالنسبة للإمامة واستحقاقها . فالاجتهاد ، على حد قول الشوكانى ، أصبح أسهل على المتقدمين " ولا يخالف في هذا من له فهم صحيح وعقل سوي " .<sup>(٢١)</sup> وهذه الطريقة المثلى في نظره ، هي السبيل الذي يجب أن يسلكه طلبة العلم للانتفاع به في أمور دينهم ودنياهم ، أي استنباط الحقائق العلمية من دراسة السنة ، والتذكير في كونها المصدر الثاني في الشريعة بعد القرآن . فالمنهج أكبر وأهم من المذهب ، والواقع التاريخي للفكر الزيدى ليس هو تقليد السلف الصالح من الأئمة ، وإنما يجب اقتفاء أثرهم في كل قول وعمل يتطابق مع منهج الكتاب والسنة .

هذا الدور المزدوج للقاضي والمفتي ، دفع شيخ الإسلام إلى ممارسة نوع من التقية في الحديث عن عدم شرعية الخلافة القاسمية . إلا أنه كان يأمل أن يأتي يوم تبلغ فيه المؤسسة الإمامية درجة من الانحطاط والضعف ، فتنقل الشرعية السياسية من السادة العلويين إلى القضاة القحطانيين ، الذين اكتسبوا خبرة طويلة في مضمار العلوم الشرعية التي تصب في مجريات السياسة اليمنية المعاصرة . وكان الشوكانى على وعي كامل بأن الدولة القاسمية في طريقها إلى الزوال والتلاشي بعد أن استنفذت أسباب بقائها وديمومتها . وقد وعى هذه الحقيقة لسبب واضح على الأقل ، وهو أن الصراع المحتدم بين أعضاء النخبة العلوية

(٢١) الشوكانى : إرشاد الفحول لتحقيق الحق من علم الأصول ، ص ٢٢٤ .



للمقلد من أين عرفت أن الحق بيد الإمام الذي قلدته ؟ وأنت تعلم أن غيره من العلماء قد خالفه في كل مسألة من مسائل الخلاف". (١٧)

ولا يكفي ببيان هذه الظاهرة - التقليد عن جهل - ، بل يمضي قدماً في توضيح آثارها على الأمة ، من خلال جماعة العلماء المشتغلين بالقضاء والفتيا ، مذكراً إياهم بالحديث الشريف للرسول صلى الله عليه وسلم: " القضاة ثلاثة . قاضيان في النار ، وقاضٍ في الجنة ، فالقاضيان اللذان في النار ، قاضٍ قضى بغير الحق ، وقاضٍ قضى بالحق وهو لا يعلم أنه الحق ، والذي في الجنة قاضٍ قضى بالحق وهو يعلم أنه الحق ". (١٨) ثم يتساءل مجدداً : " فبالله عليك هل قضيت بالحق وأنت تعلم أنه الحق ، إن قلت نعم فأنت وسائر أهل العلم يشهدون بأنك كاذب لأنك معترف بأنك كاذب لأنك معترف بأنك لا تعلم بالحق ، وكذلك سائر الناس يحكمون عليك بهذا من غير فرق بين مجتهد ومقلد... ". (١٩)

تنطوي هذه الرؤية على ثنائية معيارية - الاجتهاد والتقليد - لا تستطع الإجابة عن السؤال ، الذي طالما شغل الفكر الإسلامي بها بوجه عام، والفكر الزيدي بوجه خاص . ومن يتتبع سير أئمة الزيدية المجتهدين ، يجد أنه كان بمقدورهم الانفتاح على شيوخ وأئمة الفرق الأخرى المخالفة ، والإطلاع على آرائهم عن كتب من معتزلة وجعفرية وإسماعيلية وأشعرية وحنفية وتشعباتها ، كما كان بمقدور هذه الشخصيات العلمية الالتقاء معهم للمناظرة ، كما حصل للإمام زيد بن علي مع شيخ المعتزلة واصل بن عطاء ، والإمام الهادي مع الفقيه يحيى النقوي ، والإمام أحمد بن سليمان مع القاضي جعفر بن عبد السلام. (٢٠) وفي عهد الشوكاني تخطى مفهوم الاجتهاد في الفقه الزيدي ومناظرة علم

(١٧) المصدر نفسه ، ص ١٢٢ .

(١٨) حديث صحيح أخرجه البخاري ومسلم في صحيحهما .

(١٩) الشوكاني : القول المفيد ، سبق ذكره ، ص ١٣٤ .

(٢٠) عارف : مقدمة في دراسة الاتجاهات الفكرية ، سبق ذكره ، ص ٤٠ . وكلام الإمام الهادي عام وينطبق على المنتصرين للفلاسفة أو المتكلمين من المخترعة في عهد الدولة الزيدية الثانية ، وحتى المعارضين على ذلك من شيوخ المطرانية.

الحاكمة سوف يفكك ما تبقى من عرى عصبيتها ، وأن السلطة السياسية سوف تؤول يوماً ما ضمن إطار جماعة سياسية مؤهلة للقيام بالدور نفسه .

من يتأمل في فكر الشوكاني ومذهبه يجد صعوبة بالغة في إدراك مدى اهتمامه بفقه السنة، ابتداءً من تأثره الواضح بمذهب حجة الإسلام أبي حامد الغزالي المناهض لعلم الكلام والمشتغلين به ، وانتهاءً بتأثره الشديد بالإمام ابن تيمية في منحاه التصوفي واعتقاده الراسخ بالأولياء الصالحين وخوارقهم ، الذي يتردد صده في مصنفه ( قطر الولي على حديث الولي أو ولاية الله والطريق إليها ) . كما أن تحديد مدى التقريب المذهبي بين عالم الشيعة - الإمامي - وعالم السنة - الخلافي - ، يعتمد على موقف الطرفين من مسألة البيعة وشروطها ، أي الإمامة واستحقاقها . وكانت النتيجة الرئيسة في الدعوة الشوكانية الإصرار على إجماع فقهاء الجمهور حول مسألة الخلافة ، واعتمادها مبدأ القرشية بدلاً من حصرها في البطين .

والبحث في مسألة الولاية العامة يتيح لنا إمكانية الانتقال إلى مستوى ثانٍ من التحليل في إطار المباحث الفقهية والكلامية ، بغية اكتشاف الأدلة النقلية والعقلية التي أطرها في معظم رسائله العلمية . وبما أن فقهاء الزيدية قد اشبعوا هذه المسألة - الإمامة أو الرئاسة - بالمصنفات والحواشي ، فإن الشوكاني أولاهها عناية خاصة ، سواء في ( العقد الثمين في إثبات وصاية أمير المؤمنين ) ، أو في ( قطر الولي على حديث الولي ) . فتوقف أولاً عند بعض المقاطع التي وردت في " الوصية " ، ثم تنتقل بعد ذلك إلى المقدمات التي تصدرت " ولاية الله " والطريق إليها والتي تكشف بوضوح عن تلك الثنائية الفقهية المركبة في فقه الفقيه .

إن القائلين بمبدأ تثبيت الإمامة في آل البيت ، وخاصة الإمامين المهدي والمرتضى ، لا يرون في الأدلة ما يفيد أدلة الشورى - تحديداً دور أهل الحل والعقد في اختيار الإمام ومبايعته بيعة ناجزة في المكروه والمنشط . فقد ثبتنا وجوب الإمامة عقلاً وشرعاً ، ورأيهما مأخوذ من مذهب أبي علي الجبائي والقاضي عبد الجبار الهمداني ، وهو رأي ينزع إلى

التشيع . فقد ذهب زيدية اليمن عدة مذاهب في تحديد الإمامة والطريق إليها ، فمنهم من قال بالدعوة والخروج ، ومنهم من قال بالعقد والاختيار ، ومنهم من قال بالنص الخفي ، ومنهم من قال بالعصبية والغلبة . أما الشوكاني فرأيه أقرب ما يكون إلى الأشعرية القائلين بأن الإمامة تنعقد بالعقد والاختيار . وهنا يأتي دور " وصاية الفقيه المحتسب " أو دور "شيخ الإسلام" في تثبيت ولاية أمير المؤمنين ، سواء الفاضل أو المفضل . وهذا يعني أن الولاية تظل مقيدة بشروط الإمامة ، التي حددها بصرامة كلاً من الإمامين الهادي والمرتضى ، حيث حصرت في السبطين . (٢٢)

وقد رأينا الشوكاني بدوره لا ينظر إلى المؤسسة الإمامية من وجهها الإيجابي ، وإنما ينظر إليها من حيث هي دعوة مبطللة إلى معرفة ضلالات فرق أهل الكلام في كل مسألة من المسائل الاعتقادية . وهذه المعرفة ( ولاية الله والطريق إليها ) لا تأتي إلا عبر مسلك الطريق المستقيم ، الذي سلكه أولياء الله - المقتصدین والسابقين - الذي ورد ذكرهم في القرآن المجيد : ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُأْذِنُ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ جَنَّاتٌ عَدْنٌ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ ۝ ﴾ (٢٣)

إن عبارة " أولياء الرحمن وأولياء الشيطان " ، تأكيد صريح على سلفية الشوكاني وصوفيته السياسية التي حيرت علماء عصره ، فاختلّفوا حوله كثيراً ، فمنهم من رأى فيه خطراً على مذهب أهل البيت ، ومنهم من رأى فيه مقدرة على تحسين صورة السلطة القاسمية التي تتأرجح ذات يمين وذات شمال بحثاً عن هوية وثبات ، فقربوه من إمام صنعاء . لكن مذهب الشوكاني في الإمامة - تلك القضية المحورية التي دارت حولها الفرق - ، ظل

(٢٢) عارف : الصلة بين الزيدية والمعتزلة ، سبق ذكره ، ص ٣٣٠ .

(٢٣) القرآن الكريم : سورة فاطر ، آية ٣٢-٣٥ .

على ما هو يتأرجح بين سلفية ابن عبد الوهاب وزيدية الإمام زيد ، في مسألة الإمامة والولاية العامة . وبالمثل كان شيخ الإسلام يوافق معتزلة اليمن في مواضع ، ويخالف الأشاعرة الذين يدعوههم بالسلف الصالح في مواضع أخرى .

وفي ظني أن كلاً من أشواق أحمد غليس وحسين عبد الله العمري قد أساء فهم تفسير القاضي الشوكاني لمصطلحي " الإمامة في آل البيت " ، و " الأئمة من قریش " ، كما ورد تفصيلهما في سياق رسائله المتعددة الأبواب والفصول في كتاب السيل الجرار . ويخيل لي أن صياغة الرواية ، أو جملة الأحاديث التي ساقها في كتابه المذكور ، إما أن تكون موضوعة من قبل روائها كعادتهم في تنسيب كل حديث إلى صحابي كبير أو تابعي ، أو أن شيخ الإسلام أراد إيراد مختلف الأدلة الإجمالية من كتاب وسنة ، بل وأحياناً بما لا يقول به من إجماع أو قياس . وهو كما يرى العمري " لا يترك فرصة أو قولاً كان الجلال أو المقبلي أو ابن الأمير رأياً يخالف رأيه إلا وتناوله بالشرح والتزييف ، أو بالنقد اللاذع.. " <sup>(٢٤)</sup> وغالباً ما كان يسلك هذا المسلك الخشن في العبارة ، ربما بهدف إثبات علميته واجتهاده حتى يطمئن إلى نجاح مسعاه في تأسيس مذهب فقهي مستقل بذاته عن مذهب العترة ، كما يذهب إلى ذلك القاضي محمد بن إسماعيل العمراني . <sup>(٢٥)</sup> تتضح هذه الحقيقة تماماً عندما نقرأ تفاصيل مباحث السيل الجرار ، التي جمعها عند تدوينها تأليفاً وتنظيماً وتمحيصاً من أمهات كتب الحديث وعلومه وكتب الفقه والأصول والتفسير ، وغيرها من كتب السير والتراجم ومعاجم اللغة .

وإذا أراد المرء أن يعرف الصورة التي كان عليها اليمنيون ، وماذا كانت تطلعاتهم السياسية ، فما عليه سوى أن يقرأ سيرة القاضي في أهم أعماله العلمية ، لاسيما ( نيسل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار ) ، و ( فتح القدير الجامع بين فن الراوية والدراية من علم التفسير ) ، و ( البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ) ، وسطورهما التي تلقي الضوء على جوانب مهمة من الحياة العلمية في عصره .

(٢٤) العمري : الإمام الشوكاني ، سبق ذكره ، ص ٢٧٢-٢٧٣ .

(٢٥) العمراني : القضاء في الإسلام ، سبق ذكره ، ص ٢٧٢-٢٧٣ .

وثمة أعمال أخرى ، تساعد القارئ على اكتشاف جوانب أخرى للصراع الثقافي والسياسي المحتدم بين تياري القحطانية والعدنانية - وراء أسوار مدينة صنعاء ، نخص بالذكر منها باكورة أعماله (إرشاد الغيبي إلى مذهب أهل البيت في صحب النبي ) ، الذي شن فيه هجوماً كاسحاً على خصومه من المقلدة المبتدعين . وتعكس المصنفات الأخرى للشوكانية طبيعة هذا الصراع الخفي الذي غالباً ما يطفو على السطح في شكل مظاهرات سياسية وثقافية ، كما هو الحال في كتاب (القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد ) ، وكتاب (أدب الطلب ومنتهى الأرب) . كان الهدف الظاهر من وراء تأليفها هو الدعوة إلى إحياء الكتاب والسنة ، والهدف المستور هو التصدي لتيار العدنانية تحت حجة مكافحة التقليد والبدعة . من هنا كان وصف علماء المؤسسة الإمامية لجماعة الشوكانية بأنهم وهايون جدد ، بل ونواصب . وقد عمد شيخ الإسلام إلى نفي قهمة النصب السني نسبت إليه ، مؤكداً على أن الهدف من وراء دعوته هو تعريف الناس بمذهب أهل البيت ليس إلا ، والحد من الغلو في الدين .

وبالرغم من غزارة المعلومات الواردة في مؤلفاته ، يتكرر بصورة ملفتة للنظر عبارات (المقلدة من الهادوية والجارودية) <sup>(٢٦)</sup> ، إلا أننا نجد غموضاً كبيراً يكتنف مثل هذه العبارة بالذات . فمن هم المقلدة المتعصبون عامة أهل صنعاء ، أم خاصتهم ؟ ويزداد الأمر غموضاً ، حول الكيفية التي وصل بها القاضي الشوكانى إلى كرسي الوزير الأول في عهد الإمام المنصور بالله علي ، سليل الأسرة القاسمية المعروفة بمناهضتها لتيار السنة والدعوة الوهابية . من هنا نجد الحاجة الماسة إلى تحليل يحمل أقواله تحليلاً علمياً ، متحررين قدر الإمكان من الآراء الجاهزة حول علمية الشوكانى وطور باعه في كافة العلوم العقلية والنقلية ، التي

(٢٦) كثيراً ما يتحدث الشوكانى عن تعرضه للأذى والاضطهاد من تيار التعصب المذهبي في صنعاء ، وتشير الحوليات التاريخية ومذكراته الشخصية وترجمته لنفسه أنه هو كان المتضرر على خصومه ، حيث أنزل بهم كل أنواع العذاب المادي والمعنوي - وعلى رأسهم ( ابن حريوة السماوي ) الذي أعدم بمدينة الحديدة ؛ كما شُرِّدَ ونُفيَ عسدد كبير من خصومه السياسيين إلى زيلع وجزيرة كمران ، وذلك بفضل دعم إمام صنعاء له . انظر الشوكانى : البدر الطالع ، سبق ذكره ، ج ٢ ، ص ٢٤٨ .

نسجها بعض الدارسون والباحثون المحدثون حول شخصه إلى حد التقديس ، وهذا التقليد بعينه .

حول هذه المسألة - التقليد - يذكر الشوكاني الأسباب الموضوعية التي دفعته لتأليف كتاب القول المفيد ، بقوله: " طلب مني بعض المحققين من أهل العلم أن أجمع له بحثاً يشتمل على تحقيق الحق في التقليد أجائر هو أم لا على وجه لا يبقى بعده شكل ولا يقبل عنده تشكيك . ولما كان هذا السائل من العلماء المبرزين كان جوابه على نط علم المناظرة ، فنقول وبالله التوفيق . لما كان القائل بعد جواز التقليد قائماً في مقام المنع ، وكان القائل بالجواز مدعياً كان الدليل على مدعي الجواز ، وقد جاء المجوزون بأدلة " (٢٧) وفور إنجاز هذا المصنف أثارت مباحثه موجة من الحرب الكلامية بينه وبين علماء عصره ، كان أشدها في صنعاء ، فإننا لا نفارق الحق إذا قلنا هنا أن ترجيحاً كهذا يجب أن يستحق منا التأمل والتفسير لمحتويات فصوله ومباحثه . فهل كان الهدف من وراء تأليف ( القول المفيد ) ، وغيره (إرشاد الغبي إلى مذهب آل البيت) هو تحقيقاً لرغبة كامنة في ذاته ؟ فالشوكاني لم يذكر المؤلف اسم ذلك العالم الذي طلب منه تأليف الكتاب الأول؟ وقد اكتفى بتمرير مقترحه دون تعيين حرصاً منه ألا يجلب الأذى للأثنين معاً . فالأصل كما هو معلوم براءة الذمة ، والسكوت في معرض الحاجة إلى البيان بيان .

إن الحديث عن موضوع الاجتهاد والتقليد يسوقنا إلى جملة مسائل ، منها تحديد محاور النقاش ، واستعراض التيارات الفقهية والكلامية في فكر الزيدية ، والمشاكل التي تطرق لها المؤلف جملة وتفصيلاً . فالملاحظات التي ساقها الشوكاني تبدو وكأنها مداخلات نقدية اختمرت في ذهنه منذ نعومة أظفاره ، كقوله مثلاً : " إني لما أردت الشروع في طلب العلم ولم أكن إذ ذاك قد عرفت شيئاً منه حتى ما يتعلق بالطهارة والصلاة إلا مجرد ما يتلقاه الصغير من تعليم الكبير لكيفية الصلاة والطهارة ونحوهما ، فكان أول بحث طالته بحث كون الفرجين من أعضاء الوضوء في الأزهار وشرحه ، لأن

(٢٧) الشوكاني : القول المفيد ، ص ١٧ .

الشيخ الذي أردت القراءة عليه والأخذ عنه كان قد بلغ في تدريس تلامذته إلى هذا البحث ، فلما طالعت هذا البحث قبل الحضور عند الشيخ ، رأيت اختلاف الأقوال فيه ، فسألت والذي رحمه الله عن تلك الأقوال: أيها يكون العمل عليه ؟ فقال يكون العمل على ما في الأزهار، فقلت : [ هل ] صاحب الأزهار أكثر علماً من هؤلاء ؟ فقال : لا ، قلت : فكيف كان أتباع قوله دون أقوالهم لازماً ؟ فقال : اصنع كما يصنع الناس فإذا فتح الله عليك فستعرف ما يؤخذ به وما يترك " . (٢٨)

يوجه الشوكاني في سياق بحثه نقداً صارماً لصاحب كتاب الأزهار (٢٩)، حيث نرى لعواطفه إجمالاً مكاناً بارزاً بين سطور كتاب السيل الجرار . فالمؤلف لم يكن قاضياً ومفتياً فحسب ، بل عضواً ثقافياً مبرزاً في حلقات الدرس ، مدلياً برأيه في مشاكل فقهية وسياسية حساسة ودقيقة تعكس طبيعة الصراع الثقافية والسياسي داخل مدينة صنعاء بين تيارى التسنن القحطاني والتشيع العدناني . ولدى غربة موضوعات الاجتهاد والتقليد في مواضع مختلفة من مصنفاته ، نلاحظ بشكل واضح طغيان موضوعات علم الحديث والتفسير على علم الكلام وكأنه مقصود في معظم مصنفاته الفقهية . فالشوكاني على ما يبدو كان قد تأثر بمذهب ابن تيمية، كما أفصح عن نفوره الشديد من علم الكلام (الإلهيات) ومباحثه الفلسفية المتعلقة بالأفعال والصفات . وهو في هذا المجال يكون واحداً من علماء الزيدية المتفتحين على أهل السنة والجماعة، الذين حاولوا في القرن الثاني عشر الهجري أن يحيلوا فقه السنة إلى مذهب عقدي يفيد منه الناس عامتهم وخاصتهم .

(٢٨) محمد بن علي الشوكاني : أدب الطلب ومنتهى الأرب ، ص ٨٨-٨٩ .

(٢٩) هو الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى (٨٤٠هـ / ١٤٣٦م ) ، يعد واحداً من الأئمة الأعلام في المذهب الزيدي . صنف العشرات من الأبحاث في أصول التوحيد والفقه وأصوله والملل والتاريخ . فجز كتابه ( الأزهار في فقه الأئمة الأطهار ) مناقشات وردود تجاوزت الأربعين حاشية وتعليق ، كما أثنى عليه صالح القبلي في مقدمة كتابه ( المنار ) ، حيث يضعه في مقدمة مجتهدى أئمة اليمن . انظر شرف الدين : تاريخ الفكر الإسلامي ، سبق ذكره ، ص ٢٤١ .

لقد أثارت مباحث ( القول المفيد ) جملة من التساؤلات حول جواز التقليد من عدمه ، من مثل قوله " ما معناه لو كان التقليد غير جائز لكان الاجتهاد واجباً على كل فرد من أفراد العباد ، هو تكليف مالا يطاق " . (٣٠) وفي معرض حديثه ، يتساءل مجدداً : هل يستوجب من كافة الناس الإمام بعلوم الاجتهاد ، أم أن هذه المرتبة العلمية مقصورة على نفر من الناس (الخاصة) ؟ وفيه يضمن وجهة نظره الناقدة لمقلدة الزيدية الهادوية ، أو من أسماهم بـ (الجارودية) الظاهرين في صنعاء ، لتأسيس منطقة قول جديدة في الموضوع : "ويجيب على هذا التشكيك الفاسد بأننا لا نطلب من كل فرد من أفراد العباد أن يبلغ مرتبة الاجتهاد ، بل المطلوب هو أمر دون التقليد وذلك بأن يكون القائمون بهذه المعايير والقاصرون إدراكاً وفهماً كما كان عليه أمثالهم في أيام الصحابة والتابعين وتابعيهم وهم خير قرون ، ثم الذين يلونهم .. وقد علم كل عالم أنهم لم يكونوا مقلدين ولا منتسبين إلى فرد من أفراد العلماء ، بل كان الجاهل يسأل العالم عن الحكم الشرعي الثابت في كتاب الله أو بسنة رسوله صلى الله عليه وسلم فيفتيه به ويروي له لفظاً أو معنى فيعمل بذلك من باب العمل بالرواية لا بالرأي ، وهذا أسهل من التقليد ، فإن تفهم دقائق علم الرأي أصعب من تفهم الرواية بمراحل كثيرة .. " . (٣١)

لاشك في أن اختلاف العلماء حول جواز التقليد لم يكن اختلافاً جذرياً في تحديد من هو المقلد ، ومن هو المجتهد . ولو توصلنا إلى ضبط المقصور من وراء تأليف الكتاب ، نكون قد قطعنا شوطاً مهماً في فهم مضمون مباحثه وحقيقة منطلقات شيخ الإسلام الفقهية والكلامية . فالآراء المختلفة في معنى الاجتهاد والتقليد بنيت على فرضيات علمية أصولية متعلقة بالأحكام في الفروع ، توضح بشكل قاطع المراد بالمصطلحين . يذكر الشوكاني في المقدمة كتابه أن أحد العلماء المبرزين سأله أن يحدد بشكل قاطع جواز التقليد من عدمه . وفي الجواب يشرح طريقة تحقيق الحق في التقليد على نمط علم المناظرة ،

(٣٠) المصدر نفسه ، ص ٤٨ .

(٣١) المصدر نفسه ، ص ٤٨-٤٩ .



وهو يقول " فحاصل التقليد أن المقلد لا يسأل عن كتاب الله ولا عن سنة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم ، بل يسأل عن مذهب إمامه فقط ، فإذا جاوز ذلك إلى السؤال من الكتاب والسنة فليس بمقلد ، وهذا يسلمه كل مقلد ولا ينكره " .<sup>(٣٢)</sup> ويشير هنا إلى أن المقلد قد سبق إمامه على الكتاب والسنة دون أن يتفطن إلى جهله .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الشوكاني قد وضع الاجتهاد على مذهب فقهاء الجمهور . فهو يقول في منطق المقلدين الذين استدلوا بحديث الشجرة وحديث العسيف وكلاهما حديثان صحيحان بأن الرسول - ص - لم يأمرهم بالسؤال عن آراء الرجال بل أرشدهم إلى السؤال عن الحكم الشرعي الثابت عن الله ورسوله ، " ولهذا دعا عليهم لما أفتوا بغير علم فقال ( قتلوه قتلهم الله ) ، مع أنهم قد أفتوا بآرائهم ، فكان الحديث حجة عليهم لا لهم فإنه اشتمل على أمرين . أحدهما : الإرشاد لهم إلى السؤال عن الحكم الثابت بالدليل . والآخر الذم لهم على اعتماد الرأي والإفتاء به ، وهذا معلوم لكل عالم فإن المرشد إلى السؤال هو رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وهو باق بين أظهرهم .. فنقول لكم اسألوا أهل الذكر عن الذكر وهو كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم واعملوا به واتركوا آراء الرجال والقييل والقال " .<sup>(٣٣)</sup> وهكذا نلمح رغبة صريحة لديه في الخروج على أقوال أئمة المذهب في الأصول والفروع ، مستأنساً بأقوال فقهاء الجمهور ومن على شاكلتهم .

فهل كان الشوكاني مجدداً مبدعاً ، أم أنه اقتفى أثر التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة ، في مجمل مطارحاته الفكرية الناقدة للمؤسسة الإمامية والقائمين عليها من علماء النصوص الجامدين ؟

لجأ إمام صنعاء ( المنصور بالله علي ) إلى الاستعانة بفتاوى عربي ( القاضي الشوكاني ) المعروف بميله الشديد لأهل السنة والجماعة ( أهل الحديث والرأي ) ، وعدائه الشديد

(٣٢) المصدر نفسه ، ص ٢٠-٢١ .

(٣٣) المصدر نفسه ، ص ٢٢-٢٣ .

لمذهب آل البيت (أهل العدل والتوحيد) ، في مقارنة منه لموقع السلطان إزاء ما تنطوي عليه إشكاليه الشريعة الإسلامية تجاه الشرعية السياسية . يحدثنا القاضي الشوكاني عن تجربته السياسية الجديدة، موضحاً الأسباب الموضوعية والذاتية التي دفعته لقبول منصب الوزير الأول ومشیخة الإسلام ، فيقول : " كنت إذ ذاك مشغلاً بالتدريس في علوم الاجتهاد والإفتاء والتصنيف ، منقطعاً عن الناس ، لاسيما أهل الأمر وأرباب الدولة ، فإنني لا أتصل بأحد منهم كائناً من كان ، ولم يكن لي رغبة في سوى العلوم .. فلم أشعر إلا بطلاب لي من الخليفة بعد موت القاضي المذكور ، فاعتذرت له بما كنت فيه من الاشتغال بالعلم ، فقال : القيام بالأمرين ممكن .. فلما فارقت ما زلت متردداً نحو أسبوع ، ولكنه وفد إلي غالب من ينتسب إلى العلم في مدينة صنعاء ، وأجمعوا على أن الإجابة واجبة ، وأهم يخشون أن يدخل في هذا المنصب الذي إليه مرجع الأحكام الشرعية في جميع الأقطار اليمنية من لا يوثق بدينه وعلمه ، وأكثروا من هذا ، وأرسلوا إلي بالرسائل المطولة .. " . (٣٤)

إن قبول الشوكاني لمثل هذا المنصب الرفيع ( الوزير الأول ) ، يدل على أنه كان يسعى إلى الاقتراب من السلطان مع تحقيق قدر معقول من الاستقلالية كقاضٍ ، ولكنه كان أعجز عن القيام بمثل هذا الدور المستقل ، فيزداد الرجل التصاقاً بالسلطان وتفانياً في خدمته . ولعل تبريره لتسلمه المنصب كان مقبولاً إلى حد ما ، إلا أن هذا القول لم يخل من حرارة الشك المقرون بالتروي والاستخارة ، حيث يقول : " .. فقبلت مستعيناً بالله ومتكلاً عليه ، ولم يقع عليه التوقف على مباشرة الخصومات في اليومين فقط ، بل ائثال الناس من كل محل ، فاستغرقت في ذلك جميع الأوقات إلى لحظات يسيرة قد أفرغتها للنظر في شيء من كتب العلم ، أو شيء من التحصيل ، وتتميم ما كنت شرعت فيه ، واشتغل الذهن شغلة كبيرة ، وتكرر الخاطر تكدراً زائداً .. " (٣٥)

(٣٤) المصدر نفسه ، ص ٤٦٤-٤٦٥ .

(٣٥) المصدر نفسه .

ولما كان الشوكاني راغباً في الإفتاء ، زاهداً في القضاء الأكبر ، قبل عبء هذه المسؤولية - القضاء والفتيا ، كما يذكر في ترجمته لنفسه ، خشية أن يتسرب إلى هذا المنصب المهم " من لا يثق بدينه وعلمه " - على حد قوله ، فيعطّل قانون الشرع ؛ وبالتالي يتمادى السلطان وحاشيته في غيهم . ولعل السبب في اختياره لشغل مثل هذا المنصب الرفيع ، يعود إلى معرفة ( إمام صنعاء المنصور بالله علي ) بنزاهته . (٣٦)

والشوكاني نفسه زيدي المذهب ، قحطاني النزعة سني الهوى ، حاول التوفيق بين عالم الشيعة وعالم السنة ، عندما " كان شعب اليمن في عهده ينقسم إلى شافعية وزيدية وباطنية إسماعيلية ، ويعم البلاد فساد الحكم والمخاطط المجتمع ، وتسلط الأسرة الحاكمة ، والفتن الداخلية لا تنتهي . أما المستوى الفكري والثقافي ، فقد انحدر وانتشرت البدع والضلالات في الدين من عبادة للأولياء وتشفع بالصالحين ، وزيارة للقبور ، وتقليد أعمى للأئمة السابقين " . (٣٧)

### دور شيخ الإسلام :

أسهب الباحثون المحدثون والدارسون المعاصرون في سيرة القاضي محمد علي الشوكاني منذ توليه منصب الوزير الأول في وسط عهد الدولة القاسمية . فمنهم من أثنى عليه ، كونه قام بوظيفة القضاء خير قيام ، وأفتى مجاناً على غير عادة المفتين والقضاة في عصره ، الذي كانوا " يتكالبون على القضاء بشتى أنواعه ولا يكتفون بمخصصاتهم المعلومة ، بل كانوا يطمعون بأموال الناس المتخاصمين " . (٣٨) وذهب البعض الآخر من المنخرطين في سلك القضاء والفتيا في اليمن الجمهوري إلى أبعد من ذلك ، في تأكيدهم على استقلالية جهاز القضاء في عهد الشوكاني ، " منذ أن تعين في هذا المنصب بأمر المنصور علي إلى آخر دولة هذا الإمام .. ولما توفي المنصور علي وتولى ولده المتوكل أحمد بقي

(٣٦) المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب ، سبق ذكره ، ص ٤٤ - ٤٥ .

(٣٧) المصدر نفسه .

(٣٨) علي المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب ، ص ٤٤ .

الشوكاني في منصبه محافظاً على شرف هذا المنصب وعلى استقلال القضاء ، أعظم مما كان في عصر المنصور علي " .<sup>(٣٩)</sup> ذلك المرسوم الإمامي كان يصب في مصلحة السلطة القاسمية ، التي كانت على علم مسبق بثقل الفقهاء القحطانيين المنخرطين في جهاز القضاء خلافاً لما كان عليه الحال في بداية عهد السلطة القاسمية ، تحديداً عهد الإمام القاسم بن محمد مؤسس الدولة ، الذي ألف كتاب ( الغاية ) . وكان بدوره يتولى مباشرة الكفاح المسلح ضد الغزو العثماني لليمن ، وإدارة شئون الدولة ، بما في ذلك القضاء والفتيا واستمر الحال على ما هو عليه حتى عهد الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم .<sup>(٤٠)</sup>

رغم تفرد أئمة آل القاسم بالسلطة والثروة ، احتفظت المرجعية الدينية بصلاحيات محدودة في مجال الحسبة والقضاء والفتيا ، متجاوزة في بعض الأحيان صلاحيات إمام العصر ، ربما تؤدي في بعض الأحيان إلى خلعه .<sup>(٤١)</sup> وتوضيحاً لما ألتبس من أمر مشاركة شيخ الإسلام في مجمل الحياة السياسية ، كان القضاء والقضاة عاجزون عن تحقيق إستقلاليتهم كلية عن نفوذ السلطة القاسمية ، ولا سيما في عهد الإمام المهدي محمد أحمد صاحب المواهب ، الذي حكم اليمن حكماً ديكتاتورياً نحو ثلاثين عاماً ، نكل بمخصومه ( يوسف بن المتوكل ) والقي بالعديد من القضاة في غياهب السجون .<sup>(٤٢)</sup>

ولما كان مذهب الدولة القاسمية الرسمي حتى يومنا هذا - المذهب الزيدي الهادوي ، فقد انحصر دور الفقهاء الشافعية والإسماعيلية في مجال التدريس والإشراف على أوقافهم

(٣٩) يحيط المؤلف القراء علماء بأن القضاء لم يتحقق له شيء من الاستقلالية لا في عهد الشوكاني ولا في عهد أسلافه من الفقهاء القحطانيين حراس الشريعة المطهرة في العهدين الملكي والجمهوري . ومن كان يمتلك الدليل والحجة في هذه المسألة يرشدنا إلى سبل السلام . انظر وجهة نظر القاضي محمد بن إسماعيل العمراني حول هذه المسألة في كتابه الموسوم: نظام القضاء في الإسلام ، سبق ذكره ، ص ٢٧٢ .

(٤٠) شرف الدين : تاريخ الفكر الإسلامي ، سبق ذكره ، ص ١٦٧ .

(٤١) أقدم القاضي محمد الشوكاني على خلع ولي نعمته المنصور علي في انقلاب أبيض في سلخ ١٥ رمضان من عام ١٢٢٤هـ / ٢٥ أكتوبر ١٨٠٩ ، على إثره تم تنصيب ولده المتوكل أحمد . انظر تفاصيل تلك المؤامرة الانقلابية في كتاب العمري : الإمام الشوكاني رائد عصره ، سبق ذكره ، ص ٩٢ .

(٤٢) العمراني : نظام القضاء ، سبق ذكره ، ص ٢٤٥ - ٢٤٦ .

الدينية ، التي غالباً ما تعرضت للخراب والمصادرة .<sup>(٤٣)</sup> وعندما حاول الشوكاني تعميم مذهبه على سائر الجهات اليمنية ، لم يتوانى فقهاء الزيدية المشايخين لمذهب الهادي في ثلب عرضه ، كما اوغروا إمام العضر ، " فمنهم من يشير عليه بحبسي ، ومنهم من ينتصح له بإخراجي من موطني ، وهو ساكت لا يلتفت إلى شيء من ذلك وقاية من الله وحماية لأهل العلم ومدافعة عن القائمين بالحجة في عبادته . " <sup>(٤٤)</sup> وكانت العوامل التي تحد من استقلالية نظام القضاء ، ومن صلاحيات قاضي القضاة الحاكم بأمر الله ، الذي يجمع بين يديه كل السلطات الثلاث المتعارف عليها ، بما في ذلك تعيين الولاة والحكام ، وبالتالي إعلان الجهاد وإقامة الشعائر في الأعياد والجمع .<sup>(٤٥)</sup>

غير أن وظيفة شيخ الإسلام ، بما تضي على صاحبها من شهرة علمية ومكانة اجتماعية تبلورت في أواخر عهد الدولة العثمانية في اليمن ، وذلك تمشياً مع الأنظمة والقوانين المتبعة منذ أن أصدر السلطان سليمان القانوني سلسلة من المراسيم عرفت باسم ( قانون نامه ) . في ضوء ذلك جرى تعميم هذا المصطلح في يمن الدولة القاسمية ، التي طبقت جزءاً كبيراً من تلك الأنظمة العثمانية في مجال الإدارة المالية والقضاء ، خصوصاً في الأقاليم النائية ( بلاد اليمن الأسفل والمشرق ) ، التي كانت تخضع لنفوذ الباب العالي . وكان دور شيخ الإسلام يعظم عندما تتأزم أوضاع الدولة ، أو تعم البلاد الاضطرابات السياسية والاجتماعية ، من جراء الغزو الخارجي ، أو الهجرة الداخلية ( النقايل ) عندما كانت القبائل المتحركة للقتال تعصف في طريقها المعهود - من بلاد اليمن الأعلى إلى بلاد اليمن الأسفل بالأخضر واليابس . وكانت صنعاء حاضرة اليمن مستهدفة بالدرجة

(٤٣) أقدم الأئمة الحكام على مصادرة أملاك خصومهم السياسيين ولاسيما أتباع الفرقة الإسماعيلية ومشايخ الطرق الصوفية الأشعرية أتباع المذهب الشافعي، انظر تفاصيل ذلك في كتاب إسماعيل بن علي الأكرع: المدارس الإسلامية في اليمن ، ص ٢٨٦ .

(٤٤) الشوكاني : أدب الطلب ، سبق ذكره ، ص ١٠٠ وما تليها .

(٤٥) السالمي : محاولات توحيد اليمن ، سبق ذكره ، ص ٧٦ .

الأولى، كما تذكر المصادر <sup>(٤٦)</sup> رغم ذلك كله استتار الأشراف العلويين بمركز الإمامة ، ويعسر على قاضي قضاة الزيدية مهما بلغت شهرته المنتشرة في الحواضر الإسلامية ، تجاوز حدود صلاحياته المرسومة والمحددة بالحسبة والقضاء والفتيا . هذه الوضعية الفقهية أضفت على صاحبها شرعية ثابتة معادلة لشهرة إمام صنعاء ، الذي قد يفوقه في العلم ، ولكن ليس في الفضل والشرف .

ومهما يكن حجم الدور الذي اضطلع به شيخ الإسلام الشوكاني واتجاهه ، فمن الواضح أن فقه الفقيه ، كان يغذيه الصراع المذهبي بين تياري القحطانية والعدنانية . وهذا واضح من كون الذين يشغلون المراكز القضائية والتشريعية العليا غالبيتهم ينحدرون من شريحتي السادة والقضاة، ومن أكابر علماء الزيدية المنخرطين في خدمة المؤسسة الإمامية . فمما يذكر بهذا الصدد أن من بين الأسباب التي دفعت بالإمام المنصور بالله علي أن يصب جام غضبه على إسماعيل بن عز الدين النعمي وجماعته ، هو أن الشريف النعمي قد أخذ يدعو في الخفاء لإمامة ابنه المتوكل أحمد ، الذي كان شاباً يافعاً غير مؤهل لشغل مثل هذا المنصب الحساس. ونظراً لأن المصادر لم تطنب في ذكر تفاصيل هذه البيعة، مما يجعل الغالب على الظن أن تلك البيعة وغيرها ، أصبحت مقننة ومحصورة ضمن حدود ما فرضته مؤسسة القضاء والفتيا من وقائع سياسية تدخل ضمن عالمها الداخلي المغلق والجامد . ومن هنا يتضح أن إطلاق يد القاضي الشوكاني الذي أمعن في التنكيل بخصومه، كان نتيجة غير مقصودة لذاها ، إنما هي رسالة واضحة في اتجاه الحفاظ على استقلالية الفقيه العالم عن السلطة وخوضه الصراع ضد المعارضة نيابة عنها . <sup>(٤٧)</sup>

(٤٦) تعج الحوليات التاريخية بتفاصيل تلك المجاعات التي عمت سائر المناطق الشمالية والشرقية ، والحروب الأهلية التي شهدتها اليمن في مختلف عصور الدولة القاسمية . انظر عبد الله الحبشي : حوليات يمانية . صنعاء : منشورات وزارة الإعلام والثقافة ، ١٩٨٠ ، والعز الثاني من تاريخ الحارزي (رياض الرياحين)، تحقيق حسين العمري ، دمشق : دار الفكر للطباعة ، ١٩٨٦ .

(٤٧) الشوكاني : البدر الطالع ، سبق ذكره ، ج ٢ ، ص ٣٤٨ .

وعلى الرغم من الأزمات السياسية والاقتصادية الطاحنة التي مر بها اليمن لم يعتزل الشوكاني السياسة كما فعل ابن الوزير اليميني ، الذي أدار ظهره للسياسة وهو في شرح الرحولة، والحسن الجلال الذي قضى نحبه منكباً على كتبه في محراب العلم معتزلاً السياسة ومقابلها في أكمة الجراف مقتنعاً بما وافاه الله من الرزق الحلال من عائدات تجارة الخيول ، حيث عاش معظم سنوات حياته على هامش المجتمع الصناعي، والعلامة المقبللي الذي ثلبه علماء السلطة بأشنع العبارات المقذعة ، فاضطر إلى مغادرة أرض الوطن مع أهله مهاجراً إلى بيت الله الحرام حتى وافته المنية هنالك في الحرم المكي .<sup>(٤٨)</sup> وابن الأمير الكحلاني الذي رفض منصب القضاء والوزارة ، فتعرض للسجن والهجرة العلمية إلى الأراضي المقدسة بعد أن ضاق به الحال من علماء السلطة ومكايدهم. ومع أن الشوكاني - كما سبق وأن قلنا- لم يرفض منصب القضاء الأكبر لأسباب تتعلق بإدارته لطبيعة المخاطر التي تحيط بوحدة الأمة ومصدرها تيار التشيع ، أو من اسمهم بالقلدة من الهادوية والجارودية الظاهرين في صنعاء، بل لأسباب ذاتية وموضوعية تتعلق ، على حد قوله ، بنشر مبادئ الكتاب والسنة في أنحاء اليمن من جهة ، وإسداء النصيحة للأئمة الحكام لمواجهة خطر الزحف السعودي على قامة اليمن من جهة أخرى .

ففي صنعاء اليمن، كان الشوكاني بعد تقلده منصب الوزير الأول ومشيخة الإسلام، قادراً على انتشار الدعوة الزيدية من الانحطاط الثقافي والسياسي المتمثل في ظاهرة التقليد والتشيع المذهبي أحد أدواء عصره . وبالرغم من أنه كان يتطلع إلى تعميم مذهبه السياسي في كافة أنحاء اليمن الخاضعة لنفوذ الدولة القاسمية ، إلا أن أمر تطلعه لمنصب الإمام هو أو غيره من الفقهاء العرب الجنوبيين ، كان أمراً غير وارد حينه . لأن الأشراف العلويين جعلوا مبدأ " تثبيت الإمامة في آل البيت " ، أمراً مقدساً لا يمكن لأحد كائناً من كان المساس به ، فلم يكن هذا الشعار تشريع ديني منصوح عليه في الكتاب والسنة ،

(٤٨) عبد المجيد عبد الرحيم : " المقبللي " . اليمن الجديد ، العدد ١١ ، مارس - إبريل ١٩٧٣ ، ص ٢٠ -

وهذا ما حدى بأنصار الدعوة القحطانية إلى إبطال مفعوله، بحديث آخر "قرشية الخلافة"، تمهيداً لتقويض أركان الخلافة القاسمية .

وهكذا استطاع شيخ الإسلام وأنصاره إحداث نقلة نوعية تخللت مفردات ومفاهيم الفقه الزيدي ، مما مكنه من الاضطلاع بأدوار اجتماعية وثقافية غطت جوانب مختلفة من الحياة السياسية . وذلك على قاعدة ما طوره من رؤية فقهية تبدو متفقة في سياقها مع مذهب العترة ، لكنها في واقع الأمر منافية له . <sup>(٤٩)</sup> فالشوكاني كان يواجه فقه السلطة ( مذهب العترة ) بفقه السنة ( المذاهب الأربعة ) ، وفي الوقت نفسه يمرر حكمها المطلق ( المؤسسة الإمامية ) واستبدادها ، بسيل من الرسائل العلمية المحررة ( الفتاوي ) ، طبقاً لمفهوم العرض والطلب - سؤال - جواب . ولو أنه حرص على إقامة العدل بين الأئمة الحكام والرعية ، طبقاً لمذهب ابن تيمية الحراي : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، لتمكن من قطع الطريق على خصومه ، الذي غالباً ما ينعتهم بـ " الرافضة " ، و"الجارودية المقلدة " ، و"المخالطين للملوك " . <sup>(٥٠)</sup> في الوقت الذي يلتزم الصمت المطلق عن أنصاره - مريديه - تيار القحطانية المتحصنين داخل صنعاء ، وإن ورد ذكرهم في مصنفاته ، فهم من " أكابر العلماء " ، و " أهل الحل والعقد " . <sup>(٥١)</sup> الغيورين على تطبيق مبادئ الكتاب والسنة ، بل والآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر .

فهل كانت السنة معطلة في عصره ؟ وعلى فرض أن أئمة آل القاسم الثلاثة ( المنصور والمتوكل والمهدي ) ، كانوا بصدد محاربة التشيع المذهبي ( الهادي الجارودي ) ، والتسنن ( الحنبلي الوهابي ) في آن واحد ؟ فهل اقتضت مهمة شيخ الإسلام على لعب دور الوسيط المحرك لهذا الصراع الكامن في مدينة صنعاء ، فجند إمكانيات السلطة - لهذا الغرض ؟

(٤٩) صبحي : في علم الكلام الزيدية ، سبق ذكره ، ص ٤٥١ - ٤٥٢ .

(٥٠) الشوكاني : أدب الطلب ، سبق ذكره ، ص ١٠٠ .

(٥١) الشوكاني : القول المفيد ، سبق ذكره ، ص ١٩ .



لقد خفيت هذه المسألة وغيرها على بعض الدارسين المهتمين بتراث معتزلة اليمن ،  
 من الدعوة الشوكانية كانت تؤصل لنفسها فقهاً مستقلاً بذاته لذاته عن فقه السلطنة  
 التاسمية ومؤسستها الإمامية . فالقحطانية المتدثرة ، تارة بمذهب أهل الكساء ، وتارة  
 ترى بمذهب أهل السنة والجماعة ، لم يكن يهمه من أمر المذهب شيء سوى حماية  
 الحلفاء الذاتية من تعديات تيار العدنانية المدعوم بقوة العصية القبلية ، تحديداً قبائل  
 أشد وبكيل جناحي الإمامة . فالغالبية العظمى من هذه الأسر كانوا حديثي العهد  
 بالإسلام (معتزدين) من جهة ، أو متزيدين (يزيديين) ، " قد انتقلوا من مذهب إلى آخر  
 دون التعرض لأي متاعب كبيرة ، ومنهم مثلاً : العلامة عبد الرحمن بن محمد الحيمي ،  
 الذي انتقل من المذهب الزيدي إلى المذهب الشافعي . " (٥٢)

لقد دفع هذا التحول الفكري من مذهب إلى آخر بالأئمة الحكام إلى الشك في نوايا  
 العناصر المنضوية تحت راية الكتاب والسنة ، التي تبنت شعار فتح باب الاجتهاد ونبذ  
 الحمود والتقليد . فضلاً عن إحيائها قدر معين من النزعات العرقية بهدف تفكيك  
 عصبية النخبة العلوية الحاكمة . (٥٣) ولم يتوان شيخ الإسلام لحظة واحدة في التنكيل  
 بصومعة عندما تحين الفرصة المناسبة للقيام بذلك ، حيث تعرض بعض أفراد الأسرة المالكة  
 (اعزل والنفي من البلاد إلى سائر الجزر اليمنية والحبشة . (٥٤) كما صادق على حكم  
 الإعدام ضد خصمه اللدود الفقيه محمد بن صالح السماوي المكنى بابن حريوة ، مستدلاً  
 بأحكام القضاء (في غير اليمن) . (٥٥)

(٥٢) حسام الدين محسن بن الحسن بن القاسم أبو طالب : طيب أهل الكساء ، ص ٧٣ ، نقلاً عن السالمي :  
 محاولات توحيد اليمن ، سبق ذكره ، ص ٣٣٣ .

(٥٣) المقال : قراءة في فكر الزيدية والمعتزلة ، سبق ذكره ، ص ١١٨ .

(٥٤) يناقش العمري أسباب الخلاف بين القاضيين في كتابه : الإمام الشوكاني ، سبق ذكره ، ص ٢٦٩ وما  
 تليها .

(٥٥) لمعرفة خفايا الصراع الاجتماعي في اليمن يمكن متابعة ذلك في مؤلف أحمد بن محمد الشامي : نفحات  
 ونفحات من اليمن ، ص ٤٠٠ وما تليها ، وانظر أيضاً مقدمة التحقيق للباحث عبد الله السريحي  
 لكتاب الشوكاني : أدب الطلب ، سبق ذكره ، ص ١٠٣ .

إن مبدأ الهوية المتغيرة في ظل المد السلفي الوهابي ، هو الذي أتاح للدعوة الشوكانية الخوض في مسائل فقهية شرعية وتشريعية كانت بمثابة ثوابت مقدسة بالنسبة لأئمة آل القاسم . وكان مناقشة مسألة الإمامة واستحقاقها من وجهة نظر النخبة العلوية الحاكمة يعد ضرباً من ضروب الزندقة (الرفض) ، بل والخروج عن مذهب آل البيت . فنشأ اتجاه رسمي في وسط عهد الدولة القاسمية معاداً للدعوة الشوكانية ذلك لأنها استهدفت مذهب العترة . وقد استطاع شيخ الإسلام بالتعاون والتنسيق مع الإمام المنصور علي إدارة الصراع بين تيار التنسن ( القحطاني ) وتيار التشيع (العدناني) المتصارعين على السلطة والثروة ، من خلال تقديم صيغة موازية ( فقه السنة ) للصيغة الرسمية ( فقه العترة ) ، وهو يشغل منصب الوزير الأول والقضاء الأكبر ، كواحد من أهم المراكز التنفيذية والتشريعية بعد منصب الإمام .

تكشف ازدواجية القاضي الشوكاني هذه عن تداخل وتدافع رؤى فقهية ومواقف سياسية على نحو متفاوت . ففي الوقت الذي يرسم فيه السلطان للفقيه آفاق حركة ثقافية وسياسية مفتوحة على شتى أنشطة المجتمع السياسي ، فإنه في نفس الوقت يقيد حركته ضمن حدود شرعية متعارف عليها ، لا تستطيع بأي حال من الأحوال تجاوز حدود الشرعية . ولا يتوقف الأمر معه عند هذا الحد ، فهو لا يتورع عن مهاجمة الهادوية والجارودية في مجالسه ومقالاته ، ووصفهم بأشنع العبارات دون أن يتحرك ساكن للإمام المنصور بالله علي المعروف بتعطشه لسفك دماء العلماء ، والتكيل بوزرائه لجرد الشك في ولائهم .<sup>(٥٦)</sup> فالكلام عن فتح باب الاجتهاد كان مجرد شعار سياسي لإيهام عامة الناس وخصتهم بأن دوره يقتصر على تخليص البلاد من الجمود المذهبي والتقليد المذموم .

وإذا كانت هذه السياسة الشرعية بين الحاكم والريعية مستقلة في عملها إلى حد كبير، فهل تكون لها القدرة على صياغة المجتمع السياسي ، أو تصبح أداة طيعة في يد السلطان وحاشيته ؟ يبادر عبد العزيز صالح المقالح إلى القول بأن الخط الذي انتهجه شيخ

(٥٦) زيارة : نيل الوطر ، سبق ذكره ، ج ٢ ، ص ١٤٠ .

الإسلام ، هو نفس النهج المنبثق عن السلطة والمستند إلى الاعتراف بالتعددية المذهبية .  
فالقاضي الشوكاني ، على حد تعبيره ، استطاع أن " يجعل من مشاركته في الحكم وسيلة  
لاجتثاث رواسب التعصب والانغلاق ، ومحاولة الاستفادة من الاقتراب من الحاكم بتوجيه  
خطاه إلى العدل وقمع الجاهلين والمتعصبين وأصحاب المصالح الذاتية .. " (٥٧) ولعل  
الشوكاني كان أكثر وعياً من غيره بهذا الدور المسند إليه . وهكذا ، في حين كان الفقيه  
يدبر استقامة وصلاح أولى الأمر ، كان السلطان ( إمام العصر ) على ما يبدو يدبر ملكاً  
عضوياً .

ولعل هذه العلاقة الشائكة بين الفقيه والسلطان ، تستدعي منا الاسترسال في المناقشة  
لبعض الآراء المعاصرة ، حول إشكالية الشريعة والشرعية . لقد بقي الشوكاني في مقاربتة  
لهاتين المسألتين ، أميناً للرؤية الفقهية التي ترى بالأفضلية القرشية في الإمامة دون تخصيص ،  
وذلك عن طريق جعل مسألة الحكم قضية جزئية بالإمكان محاصرتها ، أو التعايش مع  
تعبيراتها العامة . لهذا نخالف رأي المقالح في أن " الشوكاني الشاعر والمؤرخ والمفكر  
والعلامة المجتهد الذي ارتبط اسمه بالإمام المنصور أحد طغاة عصره ، استطاع شعاع الثقافة  
الصادرة عن شخص الأديب العالم أن يذيب قسوة السلطة الوحشية المتجسدة في شخص  
الإمام الطاغية .. " (٥٨) .

ونفس الفكرة يتكرر طرحها في كتاب العمري في دراسته الموسومة بـ ( الإمام  
الشوكاني رائد عصره ) ، تطرق فيها لجوانب مختلفة من حياة شيخ الإسلام وعصره . فهو  
بالمثل يتحدث عن دوره في إصلاح الحكم والرعية ، بصفته عالماً مجتهداً يقف على  
طرفي النقيض في تلك الفترة الحرجة من تاريخ اليمن الحديث ، مصوراً إياه نسيج عصره .  
وهو في واقع الأمر إفراز طبيعي لمجتمعه ومحيطه الثقافي . فالشوكاني حسب علمنا لم يغادر

(٥٧) عبد العزيز المقالح : " المثقف والسلطة - النموذج اليمني " ، مجلة دراسات يمنية ، العدد (٣٦) ، صيف

١٩٨٩ ، ص ١٤٤ .

(٥٨) المصدر نفسه ، ص ١٤٣-١٤٤ .

أرض اليمن في سياحة علمية ، كما هو المؤلف عند علماء عصره ، واسمه وحياته ومصيره ظل مرتبطاً بالسلطة القاسمية منذ نعومة أظفاره حتى تاريخ وفاته عن عمر ناهز السبعين عاماً قضى معظمه في خدمة المؤسسة الإمامية .

انطلاقاً من هذا المفهوم الخاص لسيرة شيخ الإسلام ، يذهب العمري إلى القول بأن الشوكاني " نهض بدور علمي وسياسي ذي أثر، من بعد وفاة المنصور علي سنة ١٢٢٤هـ / ١٨٠٩م مع ابنه المتوكل أحمد (ت ١٢٣١هـ / ١٨١٦م) ، فحفيده المهدي عبد الله حتى وفاته قبل وفاة المهدي عبد الله بنحو عام ( سنة ١٢٥٠هـ / ١٨٣٤م ) ، وذلك في رحلة طويلة قاربت أربعين عاماً واجه فيها الكثير من المكارِه والصعاب ، كما برز له الكثير من الحساد والعداوات التي عبّر عن مرارتها في بعض أشعاره وكتاباتة ... بحكم تسنمه سدة القضاء ، وليس بوصفه وزيراً أو سياسياً محترفاً ، فهو لم يمتحن السياسة ، ولم يكن يحب المنخرطين فيها ، بل كان له موقف ناقد صريح من بطانة أول الأئمة الثلاثة الذين عمل معهم وهو المنصور علي .. " (٥٩) وهذا القول للعمري لا يمثل حتى نصف الحقيقة ، فكيف يعقل من عالم مجتهد بوزن الشوكاني خبر السلطة ومقابلها أن يظل بمعزل عنها ؟

يظهر من مجمل الحياة العلمية والسياسية في صنعاء اليمن ، وأهم ساداتها وقضاها ، أنهم أي جماعة القضاة العرب القحطانيين كانوا يعيشون الدونية تجاه جماعة الأشراف العلويين ، ورجالات العلم فيهم ، كما يفيد العمري ، كما يفيد العمري لم يسلموا من أذى المتعصين والمنافقين باسم الدين ، وهم على حد تعبيره من الرافضة الذين بصنعاء المخالفين لمذهب آل البيت ، فجالوا وصالوا ، وتعصبوا وتحزبوا ضد الشوكاني . ويصور لنا هذا القول أن القاضي ظل رابط الجأش " متمسكاً بموقفه يناقش ويجادل مفنداً التلفيقات والأباطيل ، كان في الواقع يهيمه موقف رجلين : أولهما حاكم اليمن إمام هذه الفترة المنصور علي

(٥٩) في استمرارية الماضي والحاضر ، وإعادة إنتاج مقولات ثقافية وسياسية لفقه السلطة ومعرفتها ، نحيل القارئ لعمل العمري : الإمام الشوكاني ، سبق ذكره ، ص ٨٩ - ٩٠ .

الذي لم يكن له أي علاقة أو معرفة شخصية بالشوكان العالم المجتهد العاكف على التدريس في جامع صنعاء الكبير ، والآخر يتمثل في شخص أي عالم يعرف الشوكان ويعلم صحة ما أورده وحق ما دلل به .. " (٦٠) بإمكاننا أن نزعم أن شيخ الإسلام ظل طوال حياته العلمية بمعزل عن السلطان ، إذا ما أخذنا قول العمري على علاته. أما أن نذهب إلى القول بأنه لم تكن تربطه ( أي علاقة أو معرفة شخصية ) بإمام الزمان المنصور بالله علي، فهذا أمر غير وارد في ذهن من يقرأ فصلاً واحداً من فصول سير وتراجم البدر الطالع .

وإعمالاً لكل ذلك ، فإن لجوءنا لقراءات معاصرة لعصر الشوكان ، قد تساعدنا على بحث الإشكالية المثارة في سياق بحثنا، حول " الظاهرة الشوكانية " في اليمن المعاصر. ولعل مقالة المقالح المتمنعة في حياة شيخ الإسلام وعصره ، تمثل محاولة حثيثة للعودة بنا إلى ماضي معتزلة اليمن ( أهل العدل والتوحيد ) ، بهدف رصد مظاهر الصراع بين تباري القحطانية والعدنانية واستمراريته في الوقت الراهن . كما تجسد ذلك في عنوانها البارز : " المثقف والسلطة النموذج اليمني " ، التي يخلط فيها الكاتب خلطاً عجيباً بين سيرة الإمام الشوكان من جهة ، وسيرة كلاً من القاضي محمد محمود الزبيري ( ت ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م ) صاحب مشروع حزب الله في اليمن من جهة ثانية ، وسيرة القاضي الحجة عبد الرحمن بن يحيى الإرياني ( ت ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م ) صاحب صيغة المجلس الجمهوري من جهة أخرى . حيث تجشم الكاتب مهمة تسويق مشروعية فقه الفقيه المحتسب في زمن غيبة الإمام الفاضل والمفضول في الثلث الأخير من القرن العشرين ، لم تكن هي عينها مماثل تجربة هذين العالمين بأي حال من الأحوال . (٦١)

ومع ذلك ، انتعشت القحطانية كرد فعل على العدنانية إبان الحرب الأهلية في اليمن بين المعسكرين - الجمهوري والملكي . وقد ادلى عدد من الكتاب والشعراء المحدثين

(٦٠) المصدر نفسه ، ص ١٠٠ .

(٦١) لا يشترط في المحتسب أن يكون علوياً فاطمياً كما هو الحال في منصب الإمام . انظر دراسة يحيى بن حسين النونو : نظام الحسبة عند الزيدية ، ص ١٠٩ .

بدلوهم في هذه المسألة - الإمامة والسياسة ، أو بتعبير آخر أزمة الفكر الزيدي المعاصر ولاسيما بعد تقويض الأسس الثلاثة للمذهب الزيدي الهادي : الوراثة والدعوة والخروج.<sup>(٦٢)</sup> وكان صاحب مقالة قراءة في فكر الزيدية والمعتزلة ، قد أفق بدوره " أن نظام الإمامة انتهى بنهاية قواه الاجتماعية ، وأن ثورة إيران الإسلامية التي أسهم فيها بالنصيب الأكبر ثوار مسلمون إماميون قد رفضوا أن يكون رئيس الجمهورية إماماً ، واختاروا عن طريق الانتخاب رئيساً للجمهورية ، ولم يكن ذلك الاختيار ليتناقض مع شريعة الإسلام".<sup>(٦٣)</sup>

لقد اعتمد الكاتب على بعض الأفكار والآراء الجاهزة وثيقة الصلة بظاهرة ولاية الفقيه (الإمام آية الله الموسوي الخميني قده ) في جمهورية إيران الإسلامية ، فاسقطها إسقاطاً على تجربة وصاية الفقيه المحتسب ( شيخ الإسلام محمد الشوكاني عله ) في وسط عهد الدولة القاسمية . علماً بأن الهوة سحيقة بين التجربتين الإيرانية واليمينية من جهة ، والبون شاسع بين المذهبين - الجعفري الاثنا عشري المعروف بغلو أتباعه بالمقارنة لاتباع المذهب الزيدي الذين هم أقرب المذاهب الشيعية إلى السنة من جهة ثانية . ومن جهة ثالثة ، معلوماً لدينا أن رئيس جمهورية إيران الإسلامية ( الإمام الخميني قده ) كان من أشد المتحمسين لمبدأ ولاية الفقيه في عصر الغيبة . على عكس الحال ، سواء مع شيخ الإسلام الشوكاني ، أو مع الفقيه المحتسب - القاضي الحجة عبد الرحمن الإرياني ، اللذان كانا أقل حماساً بل ومعارضة للنظام الجمهوري الوليد في صنعاء .<sup>(٦٤)</sup> فالإمام الخميني -

(٦٢) يفسر عبد الله الحبشي هذه الظاهرة بأنها آفة من الآفات المستشرية في الحياة السياسية في اليمن المعاصر . الحبشي : "ظاهرة الدوامغ" . للتحقق من صحة روايته راجع مقالة : أحمد بن محمد الشامي : نفحات ولفحات من اليمن ، ص ٢٦٨ وما تليها ، حيث يستهدف صاحبها أضعف حلقة في السلسلة ( الشاعر عبد الودود سيف ) ، وكان من الأحرى الولوج إلى الموضوع مباشرة اليأذة مطهر بن علي الإرياني : المجد والألم ، ص ٤٧ .

(٦٣) المقالح : قراءة في فكر الزيدية ، سبق ذكره ، ص ٣٤ .

(٦٤) انظر مداخلات الفكر العربي أمين هويدي حول هذه المسألة في بحثه إيران من الداخل ، ص ١٦٥ ، وأحمد يوسف أحمد : الدور المصري في اليمن ، سبق ذكره ، ص ٢٩٩ .

كما تذكر المصادر - دخل معترك السياسة من باب الفقه والفتيا ، على عكس الزعيمين ( المشير عبد الله السلال والقاضي عبد الرحمن الإرياني ) ، اللذين وصلا إلى سدة الحكم والسلطة على ظهر عربة مدرعة . (٦٥)

أولى باحثون معاصرون عنايتهم الخاصة بدراسة تجربة الشوكانية ، بهدف ترسيخ فكرة في أذهان الناس مفادها أن قبول القاضي شغل ذلك المنصب ، لم يكن إنقاذاً للسلالة الحاكمة من الهلاك في برائن السلطة وعملية الخروج المتكررة فحسب ، بل وإنقاذاً لليمن من السقوط في الهاوية . وهو حكم كان له ما يبرره تماماً ، بالنسبة إلى أولئك الذين نظروا إلى الصراع السياسي والثقافي داخل العاصمة صنعاء من وجهة نظر معاصرة . (٦٦)

والباحث المتمعن في سيرة شيخ الإسلام ، يمكنه أن يلحظ دون جهد أن مثل هذه الأقوال المبالغة ، لا تمت بصلة لواقع الحال آنذاك . فالشوكانية لم يكن أول عالم يجمع بين وظيفة القضاء الأكبر ومشيخة الإسلام من سائر علماء اليمن ، فقد شغل هذا المنصب من قبله القاضي يحيى الشجري ، إلا أنه لم يصل للمرتبة والمكانة العلمية التي وصل إليها خلفه . والفرق بين القاضيين ( الشجري والشوكانية ) ، هو أن الأخير عرف كيف يسخر موارد الدولة لخدمة أهدافه وغاياته ، وهو يتربع على كرسي القضاء الأكبر - تحصين فكر الزيدية من صدمة التشيع المذهبي من جهة ، وامتصاص صدمة التسنن الوهابي وغلو أتباعه من جهة أخرى . ولا يعني هذا أن الأئمة من آل القاسم لم يعملوا لإبراز التكتل الشيعي في صنعاء ، بل إن نشاطهم في هذا المجال كان ثانوياً وعلى مستوى خاص يتعلق بالمحافظة

(٦٥) أطنب رجال الثورة اليمنية بوصف أحداث ٢٦ سبتمبر من عام ١٩٦٢ ، على أنها حركة انقلابية محصنة . ونعتها الفقهاء بأنها دولة اليمن الإسلامية ، رافضين صيغة جمهورية عربية يمنية . انظر وجهة نظر عبد الله حزيلان : التاريخ السري للثورة اليمنية ، ص ١٦٧ وما تليها ، وأحمد الحرومي وآخرون : أسرار ووثائق الثورة ، ص ١٩٨ ، ومحسن العيني : خمسون عاماً في الرمال المتحركة ، ص ١٣٢-١٣٣ . ويمكن الاستئناس أيضاً بدراسة صلاح سالم زرتوقة : أنماط الاستيلاء على السلطة في الدول العربية ، ص ٢٧٣ .

(٦٦) المقالغ : قراءة في فكر الزيدية ، سبق ذكره ، ص ٢١٥ وما بعدها .

على مركز الإمامة؛ وبالتالي التصدي لأي شريف علوي فاطمي يهيم بإعلان خروجه عن سلطتهم.

وتأمل الظروف التي تولى فيها الشوكاني منصب الوزير الأول ، وإضافة لقب شيخ الإسلام إلى اسمه ، يعين على فهم طبيعة هذا المركز السياسي، وما ينبغي أن يتوفر في متوليه . فقد كان يتولى في الواقع السلطة القضائية كلها ، ويذكر القاضي محمد إسماعيل العمراني أن " ثمة فترة من الزمن كان قضاء الدولة القاسمية يعملون ببعض اجتهدات القاضي محمد بن علي الشوكاني في آخر ولايته منصب قاضي قضاة ، أو القضاء الأكبر ، أو مشيخة الإسلام ، في عصر المهدي عبد الله بن المتوكل أحمد بن المنصور علي ، كما نص على ذلك تلميذه القاضي محمد بن علي العمراني " .<sup>(٦٧)</sup> وهكذا ارتبط ظهور منصب شيخ الإسلام مجدداً في وسط عهد الدولة القاسمية ، بعد أن كان هذا المنصب قد أصبح من صلاحيات الإمام المنتخب بعد انسحاب الأتراك العثمانيين من اليمن عام (١٠٤٥هـ/١٦٣٥م).<sup>(٦٨)</sup>

بمرور الوقت، تحول هذا المنصب ( شيخ الإسلام ) إلى مؤسسة ثابتة ، منذ أيام المنصور بالله علي ووزيره الأول القاضي الشجري . ومما له دلالة أن يترافق ثبات هذا المنصب ، مع ظهور الدعوة الوهابية السلفية ووصول جيوشها من الإخوان إلى منطقة أبي عريش في المخلاف السليماني. على إثر ذلك ، تحول منصب الإمام ضمن رقعة الخارطة السياسية الجديدة المتولدة عن الغزو المصري لقوات محمد علي باشا لتهامة اليمن واحتلال مدينة تعز عام ١٨٣٥م، إلى قوة محصورة بمدينة صنعاء .<sup>(٦٩)</sup> ومنذ هذا التاريخ فصاعداً، أصبح كل إمام من أئمة آل القاسم يدعى باسم "إمام صنعاء"، بدلاً من "إمام اليمن"، كما كان عليه الحال في عهد الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم.

(٦٧) العمراني : نظام القضاء في الإسلام ، سبق ذكره ، ص ٢٢٤ .

(٦٨) سالم : الفتح العثماني الأول لليمن ، سبق ذكره ، ص ٤٠٥ .

(٦٩) العمري : مائة عام ، سبق ذكره ، ص ١٧١ .



إن تولي مشيخة الإسلام من قبل أحد الفقهاء القحطانيين ، كان يشير إلى ما يمتلكه هذا المنصب الديني من مشروعية مستمدة من الشريعة . وإذا كان بإمكان المؤسسة الإمامية أن تحد من نفوذ وصلاحيات شيخ الإسلام في تعيين هذا الحاكم أو عزل ذلك القاضي ، فإنها بالمقابل لا تستطيع تجاوزه في اختصاصاته الشرعية ، كونه يتمتع بمركز معترف به بصفته الوزير الأول بعد الخليفة ( الإمام ) . وفي صنعاء اليمن يبدو أن دور الشوكاني كان يوازي في صلاحياته واختصاصاته دور ( المحتسب ) ، وذلك في إطار تطبيق السياسة الشرعية المتعارف عليها في الفقه الزيدي ، وحصرها في " وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وأدلة هذا الوجوب من الكتاب والسنة . " <sup>(٧٠)</sup> فالحدود السياسية للدولة القاسمية انكمشت بشكل ملحوظ إلى حدود مدينة صنعاء وضواحيها ، حيث استقلت يافع وحضرموت وغيرها من نفوذ السلطة القاسمية ، وتعاون أشرف المخلاف السليماني مع الدعوة الوهابية والقوات السعودية الزاحفة على إقليم عسير ، وأعلن معظم مشايخ وعقال اليمن الأسفل استقلالهم عن السلطة المركزية. <sup>(٧١)</sup> ولم تنج مدينة صنعاء نفسها من حصار قبائل ذو محمد وذو حسين ، مما دفع بإمام صنعاء إلى صرف معونات مالية لهم من وقت لآخر لقاء تقلص ولائهم .

وفي السياق نفسه - سياق المحافظة على هبة الدولة القاسمية ، يتصدى شيخ الإسلام لمثل هذه الظواهر السياسية والاجتماعية المخلة بمكانة المقام الشريف في صنعاء . رأى الشوكاني أن مثل هذه السياسة ، تجعل من غير الممكن قيام سلطة مركزية قوية في

(٧٠) انظر الفصل الأول من الباب الثاني حول شروط الحسبة وصفات المحتسب عند زيدية اليمن في كتاب يحيى بن حسين النونو : نظام الحسبة عند الزيدية ، ص ٨٥ وما تليها . والجدير بالملاحظة أن الفرق بين المحتسب والإمام ، أن الأخير يختص بأربع مهام رئيسة وهي : إقامة صلاة الجمعة ، وجمع الزكاة لبيت مال المسلمين ، وتجهيز الجيوش لمحاربة الظالمين ، وإقامة الحدود الشرعية . أما المحتسب فلا ولاية له إلا بإذن الإمام . انظر أيضاً كلاً من الأكوخ : الزيدية نشأتها ومعتقداتها ، سبق ذكره ، ص ٤٩ - ٥٠ ، وعارف : الصلة بين الزيدية والمعتزلة ، سبق ذكره ، ص ٣٣١ .

(٧١) الشوكاني : بلوغ السائل أمانه بالكلم في أطراف الثمانية ، ص ٧ - ٨ ، نقلاً عن كتاب عبد الغني قاسم : الإمام الشوكاني حياته وفكره ، سبق ذكره ، ص ٣٨٠ .

العاصمة، الأمر الذي يدعم ظاهرة متغلي الأطراف ، ويعمل على تفاقمها بصورة يصعب السيطرة عليها ، لاسيما في حدود التماس مع الدولة السعودية . فالثابت هنا أن شيخ الإسلام أدرك أن العشائر اليمنية تلعب دوراً رئيسياً في الحياة السياسية ، مقترحاً على الدولة جواز " إعطاء بعض المستحقين بعض الصدقات ، إذا رأى في ذلك صلاحاً عائداً على الإسلام وأهله، وهكذا إذا اقتضت المصلحة تأثير غير المجاهدين ". (٧٢)

في حدود ما أشرنا إليه ، يمكننا أن نخلص إلى بعض الاستنتاجات العامة حول دور شيخ الإسلام وفعاليته في إدارة شئون البلاد الداخلية والخارجية . أولى هذه الاستنتاجات، التأكيد على أن مركز شيخ الإسلام ، وما يختص به من موقع متميز داخل شبكة مراكز السلطة ، هو جزء لا يتجزأ من بنیان السلطة السياسية ، ممثلة بالمؤسسة الإمامية الواقعة تحت نفوذ وهيمنة النخبة العلوية الحاكمة ، وعلى رأسها شخص الإمام . فهذا الموقع المتميز للشوكاني ، قاده إلى الاستقواء ضد خصومه داخل صنعاء وخارجها ، مما مكّنه بلورة منطق سياسي وثقافي سلطوي ، مستهلك لطاقة السلطة القاسمية في لحظة انحدارها نحو الهاوية .

### مأزق الشريعة والشرعية :

تشير الأحداث والوقائع في وسط عهد الدولة القاسمية إلى أن الفرق والمذاهب المندرجة ضمن منظومة الدعوة الزيدية، كانت تنتهج معتقداً معادياً لفقه السنة والجماعة. وكان الصراع الفكري والسياسي ، منذ القرن الثالث الهجري حتى نهاية القرن الثالث عشر الهجري ، يدور في الغالب بين الدعاة العلويين والمحتسبين الذين يتزاحمون على كرسي الإمامة ؛ وبالمثل كان الفقهاء القحطانيون بدورهم يتطلعون إلى شغل وظائف تشريعية وقضائية من خلال انخراطهم في سلك المؤسسة الدينية . لكن الشوكاني بطرحه مجدداً مسألة الإمامة واستحقاقها في (السييل الجرار) ، أو في (قطر الولي) ، كان يرمي إلى نحو مذهب الهادي ، أو تطويعه للظروف السياسية والثقافية المستجدة في الساحة اليمنية ليصبح مذهبه هو السائد .

لقد كانت الخاصية التي تميزت بها الدعوة الشوكانية عن بقية الدعوات الإصلاحية في العالم الإسلامي ، تكمن في التضاد الفقهي الذي ارتضته لنفسها في محيط مدينة صنعاء ، التي غدت عاصمة ثقافية وسياسية للدولة القاسمية . وكانت رسالته العلمية تنحصر في المطالبة بإحياء الكتاب والسنة ، وإعادة فتح باب الاجتهاد على مصراعيه . فقد ظل تأثير هذه الدعوة محدود الفعالية بمدينة صنعاء ، لكن قيمته وتأثيره على علماء اليمن المتحررين من ربة التعصب المذهبي ، كان المقياس الذي يمكن العودة إليه كلما جنح علماء السلطة إلى إحياء قدر من النزاعات المذهبية والطائفية المقيتة .<sup>(٧٣)</sup> وتصور الشوكانى للفقهاء الزيدي على أنه فقه متفتح يلتقي في فروعه مع فقه السنة بجميع عناصره ، بما قدمه الإمامان زيد والهادي من أفكار وتصورات عامة في أعمالهما الفقهية والكلامية .<sup>(٧٤)</sup>

تنطوي هذه الإشكالية على العديد من الدروس والعبر ، نظراً لاحتلالها مكانة مهمة في سياق تحليلنا للعلاقة الشائكة بين فقه الفقيه وفقه السلطة في وسط عهد الدولة القاسمية ، جسدها حالة الانفصام هذه كما نلمسها في تجربة شيخ الإسلام الشوكانى . فهي من وجهة نظرنا ، تعكس حالة الالتئام والتوحد بين هجرة الفقيه واغترابه في كنف السلطان ، وذلك كمقدمة لإعادة توظيف هذه الكفاءة الفقهية والإدارية في خدمة المؤسسة الإمامية . ونظراً لاستحالة القاضي الشوكانى القحطاني الأصل والفصل التطلع إلى مركز الإمامة في ذلك العصر ، وظف فقه السنة - الأرضية الثقافية والسياسية لسحب الشرعية السياسية من السلطان ، تمهيداً للانقضاض عليه عندما تحين الفرصة التاريخية المناسبة للقيام بمثل هذا الفعل الاجتماعي .<sup>(٧٥)</sup>

(٧٣) المقال: قراءة في فكر الزيدية، سبق ذكره، ص ١١٨.

(٧٤) أبو زهرة : الإمام زيد حياته وعصره ، سبق ذكره ، ص ١٩ .

(٧٥) يبقى التساؤل حول هذه الأدوار الثقافية والسياسية التي لعبها شيخ الإسلام الشوكانى - موضع بحث ومناقشة ، طالما أن باب الاجتهاد لم ينسد بعد . انظر الجانب التحليلي لموقف الشوكانى من أئمة آل القاسم في كتاب غليس : التجديد في فكر الزيدية ، سبق ذكره ، ص ١٣٦ - ١٣٧ .

ولو أردنا أن نتتبع سلسلة الأحداث والوقائع داخل صنعاء وخارجها لوصلنا إلى الاستنتاج ، أو التعميم نفسه الذي وصلت إليه أشواق غليس بقولها : " إن الشوكاني قد وجد في أئمة الزيدية الذين عاصروهم ، وعمل معهم قصوراً شديداً لا يمكنهم من تولي الإمامة ، لانتفاء توفر الشروط فيهم ، ماعدا شرط النسب ، وأنه قد وجد في نفسه أو في غيره الأحق بها منهم لاكتمال الشروط في أشخاصهم ما عدا شرط النسب ، ولولا مخافة المتعصبين للمذهب الزيدي والظروف الفكرية والسياسية، والاجتماعية التي كانت سائدة آنذاك لدعا هو أو غيره لأنفسهم بالإمامة " .<sup>(٧٦)</sup> وبدوري أقول إن الشوكاني لو دعا لنفسه أو لغيره من الفقهاء العرب القحطانيين - لوجد نفسه في وضع لا يحسد عليه .

كانت دعوة إحياء الكتاب والسنة تمثل في واقع الأمر منطلقاً فكرياً تمسك به التيار الزيدي المتفتح على مذهب الجماعة ، لا يعني بأي حال من الأحوال تخلي شيخ الإسلام كلية عن مذهب العترة . خلافاً لما قام به أنصاره المتواجدين بكثافة في صنعاء الذين عمدوا إلى إحياء أكبر قدر ممكن من النزعات العرقية ، كما يذهب إلى ذلك صاحب مقالة قراءة في فكر الزيدية والمعتزلة .<sup>(٧٧)</sup> فالشوكاني بحكم موقعه المتقدم في مدار السلطة ، جعلته يتمتع بحصانة علمية بل وسياسية، كونه أضحى يشغل منصب الوزير الأول (رئيس الوزراء) وقاضي قضاة الزيدية (وزير العدل) ومشيخة الإسلام (مفتي الدولة القاسمية) ، مما دفعه إلى نهج سياسة مبطنة تجاه المؤسسة الإمامية ، فحملها على أن تأخذ حقوق الفقهاء العرب بعين الاعتبار ، شأنه في ذلك شأن القاضي نشوان بن سعيد الحميري (ت ٥٧٣هـ / ١١٧٧م) بعد صولات وجولات من التمرد الفكري على تراث معتزلة اليمن - أهل العدل والتوحيد .<sup>(٧٨)</sup>

(٧٦) المصدر نفسه .

(٧٧) المقال : قراءة في فكر ، سبق ذكره ، ص ١١٨ .

(٧٨) علي محمد زيد : تيارات معتزلة اليمن في القرن السادس الهجري ، ص ١١١ .

يبحث علي محمد زيد في الخلفية التاريخية لهذا الخلاف وتحذره بشكل خاص في وسط عهد الدولة الزيدية الثانية ، بين الفقيه نشوان الحميري وإمام العصر أحمد بن سليمان (ت ٥٦١هـ / ١١٧١م) ، بقوله : " في ذلك الوقت وبخاصة في مناطق وجود الزيدية ، نجد فئة اجتماعية من الأشراف قد تكونت وحملت الشخصيات البارزة منهم لقب أمير ، قد أصبحوا قادة عسكري ، أي إمام ومساعديه ، وأبرز رجال دولته . وبدأت تتكون في المكانة التالية لهم فئة محدودة من الأسر التي تتوارث القضاء ، لكن لا يحق لها وفقاً لشروط الإمامة الزيدية تولي الإمامة ، وهو ما سيدفع أحدهم ( نشوان الحميري ) ، على الرغم من أنه زيدي ، للتعبير عن رفضه لهذا الحصر للإمامة في فئة الأشراف ، وحاول الدعوة لنفسه كما سيأتي فيما بعد . " (٧٩)

أما في عهد الدولة الزيدية الثالثة ، أي عصر الشوكان ، فقد تبدلت الأمور من حال إلى حال ، تمثل ذلك في ظهور فرقتي المخترعة والمطرفية ، وقد تعمق الخلاف بينهما إلى الحد الذي دفع أتباعهما تجاوز أدب الحوار في الإسلام ، ليصل الأمر إلى حد الاقتتال وسي الذراري . (٨٠) وقد عبر أحمد صبحي عن عمق الخلاف في الرأي وتحذره بظهور تيارين متصارعين : الأول ، " التيار الملتزم بالمذهب الزيدي كما حدد صياغته المنصور بالله القاسم بن محمد وهو تيار توازره الدولة وتسانده [ القبيلة ] بكل ثقلها ، إذ كان الحكم للأسرة القاسمية . أما في الفقه فالتزام بالمذهب الهادوي إلى حد ترجيحه في كل المسائل الفقهية على آراء الإمام زيد . " (٨١)

أما التيار الثاني المعروف اصطلاحاً بالتيار المتفتح على المذاهب الأخرى وبخاصة أهل السنة والجماعة ، الذي يؤثر أصحابه " الحديث والفقه على الجدل والكلام . وما كانت

(٧٩) زيد : تيارات معتزلة اليمن ، سبق ذكره ، ص ٨٨ .

(٨٠) عبد الغني محمود عبد العاطي : المطرفية في اليمن بين العلم والسياسة ، ص ١٣٢ .

(٨١) صبحي : في علم الكلام ، سبق ذكره ، ص ٣٩٧ .

الدولة لترضى عن مثل هذا التيار ... لكونه يشكل خطراً يهدد الكيان الزيدي ، حتى وإن كان التفتح من سمات المذهب . " (٨٢) وهكذا أخذت المسافة بين التيارين تتسع إلى الحد الذي أضحت فيه الهوة عميقة غير قابلة للجبر ، فكانت القطيعة عن تراث معتزلة اليمن - الكف عن الخوض في مباحث علم الكلام ، باعتبار " تلك المقالات - من وجهة نظر الشوكاني - خزعبلات " . (٨٣) على عكس الموقف الملتزم للفقيه نشوان الحميري ، الذي ظل وفيًا لمقالة المعتزلة القائلة بقرشية الخلافة دون تخصيص ، كما أفصح عن ذلك نثرًا وشعرًا . فالعقد والشورى هي طريق الإمامة (٨٤) ، ولكنه على حد قول شوقي ضيف ، لم يلبث أن وصم جبينه وصمة لا تمح بالأبيات التالية :

موت قريش فكلُّ حيٍّ ميتٌ	للموت منا كل حي يولدُ
قلتم لكم إرث النبوة دوننا	أزعمتم أن النبوة سَرمُدُ
منكم نبي قد مضى لسبيله	قدما فهل منكم نبي يُعبدُ (٨٥)

(٨٢) المصدر نفسه ، ص ٣٩٨ .

(٨٣) الشوكاني : أدب الطلب ، سبق ذكره ، ص ١٩٩ .

(٨٤) أحمد عبد الله عارف : الصلة بين الزيدية والمعتزلة ، ص ٣١٩ .

(٨٥) انظر قصيدة الحميري في كتاب شوقي ضيف : عصر الدول والإمارات ، ج ٥ ، ص ١٤٠ ، وهي في مضمونها شديدة الشبه بقصيدة الداعي علي بن الفضل الخنفري صاحب المذبحرة ، وفيها تحديف في شرعة الإسلام ، ونبوة الحبيب المصطفى محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم ، نورد هنا بعضاً من أبياتها لتوضيح مغزى الصراع الفكري وتداعياته السياسية الخطيرة في الساحة اليمنية قديماً وحديثاً :

خذني الدف ، يا هذه ! والعبي	وغني هزاريك ، ثم اطري
تولى نبي بني هاشم	وهذا نبي بني يعرب
لكل نبي مضى شرعه	وهذي شرائع هذا النبي
فقد حطَّ عنّا فروض الصلاة	وحط الصيام ، ولم يتعب

انظر نص القصيدة في كتاب حسين بن فيض الله الهمداني : الصليحيون والحركة الفاطمية في اليمن ، ص ٤٢ .

كانت ردة فعل فقه الفقيه تجاه فقه السلطة بما يمثل من غلو مذهبي إلى حد تقديس الأئمة، وتقديم نصوصهم على أئمة المذاهب الأربعة ، الأمر الذي دفع بالشوكانى إلى تأسيس حركة فقهية داخل صنعاء مناهضة لمذهب العترة . وقد لجأ شيخ الإسلام وأنصاره إلى أسلوب التكوين والتوعية والإرشاد لجيل جديد من طلبة العلم ، على حب علم الحديث وفقه السنة . فكانت أعماله الرئيسة بمثابة دليل نظري لمن أراد اتباع مذهبه ، الذي جرى عرضه وتنصيبه وفقاً لما جاء في باكورة إنتاجه الفكري : إرشاد الغيبي إلى مذهب أهل البيت في صحب النبي (فقه) تلى ذلك ، صدور العديد من الأبحاث والمقالات المتنوعة الأغراض والمقاصد ، نخص بالذكر منها : السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار ( فقه ) ، وإرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ( أصول فقه ) وقطر الولي على حديث الولي (تصوف) ، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخبار ( حديث ) ، والفرائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة ( حديث ) ، وفتح القدير بين فني الرواية والدراية من التفسير ( تفسير ) .

وعليه ، فقد أقحم فقه المقاصد ، جنباً إلى جنب مع علم الحديث والتفسير وعلم السياسة، حيث لم تعد صلاحياته مقصورة على القضاء والفتيا ، بل امتدت إلى فضاء أوسع - الحسبة التي مهدت الطريق لظهور ولاية الفقيه المحتسب في العهد الجمهوري . ومع التيار المتجذر في صنعاء اليمن ، سوف يخرج علينا الشوكانى برسائل أخرى : العقد الثمين في إثبات وصاية أمير المؤمنين ، وإرشاد الأعيان إلى تصحيح ما في عقد الجمان . وهذا الخطاب الديني كان يؤسس منحى فقهي مستقل عن فقه السلطة القاسمية ، أفصح عنه الشوكانى في كتاب السيل الجرار ، الذي اكتسح من خلال مناقشته المستفيضة لمسألة الإمامة واستحقاقها ، ليطيح بكل ذلك المعمار، الذي عكف الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى في موسوعته الفقهية الموسومة بـ البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار ، بما في ذلك كتاب الأزهار في فقه الأئمة الأطهار .

ومع اشتداد عود الدعوة الشوكانية داخل صنعاء ومحيطها القبلي ، أفصح منتسبو التيار القحطاني عن طموحهم السياسي بإغراقهم على مفاصل السلطتين القضائية

والتشريعية ، تمهيداً للوثوب إلى مركز الإمامة ( الرئاسة ) . وسوف يتأكد بمرور الوقت أن ما أرساه فقه الفقيه من مناقشة فكرية حول ولاية الله والطريق إليها في كتاب ( قطر الولي على حديث الولي أو الطريق إلى ولاية الله ) ، تبلورت بشكل أفضل بعد مضي قرن ونصف قرن من الزمان على رحيل شيخ الإسلام . كتب القاضي الحجة عبد الرحمن بن يحيى الإرياني ( ت ١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ م ) في هذا المعنى عبارات تنظرية تبشر بقرب مولد وصاية الفقيه المحتسب في بلاد اليمن الأعلى ، جاء فيها : " والأسباب التي جعلتني أفتنع بوجاهة ذلك الرأي هو ما كنت أعرفه مما لا تزال الأيام تزيدنا به معرفة من تمسك القسم الأعلى غامتهم وخاصتهم إلا النذر القليل من المنورين بالخلافة الهاشمية واعتقادهم الجازم أنه لا يجوز أن يتولى الحكم غير سيد علوي فاطمي ، والعمل على إقناعهم يحتاج إلى مدة طويلة وظروف ملائمة فيها كثير من الحرية . " (٨٦)

نحن إذاً أمام خطاب ديني - مغرق في عنصريته قديم في مضمونه - يؤسس صاحبه لأنصار نظرية وصاية الفقيه المحتسب من منتسبي الدعوة الشوكانية أطر سياسية تتيح التحرك للتيار القحطاني ، وفق استراتيجية : " حطم صنماً [ إماماً ] ، وانصب صنماً [ إماماً آخر ] في نفس الوقت " . (٨٧) ومثل هذا الطرح ، الذي جاء على لسان واحد من فقهاء الزيدية المناهضين لنظرية تثبيت الإمامة في آل البيت ، جعلت القاضي الإرياني يعترف لأصحابه القابعين وراء أسوار حجة أن مسألة الإمامة ( الرئاسة ) أصل من أصول الدين ، لكنها لم تعد ذات قيمة بالنسبة له ، نظراً لحصرها في السبطين . ومثل هذا القول : " الأئمة من قریش " ، يشكل في حد ذاته انعطافاً مثيراً للدهشة حيال مسألة الإمامة واستحقاقها .

(٨٦) للتعلم في فهم مغزى هذه النظرية نجيل القارئ لكتاب محمد أحمد نعمان : من وراء الأسوار ، ص ٣٤ وما تليها .

(٨٧) المصدر نفسه .



إن مقالتي شيخ الإسلام محمد الشوكاني والقاضي الحجة عبد الرحمن الإرياني ، في نقد نظرية الإمام الهادي في الرئاسة واستحقاقها ، تمثلان محاولة فقهية جادة وجريئة لإثبات تهاافت مقولة تثبيت الإمامة في آل البيت .<sup>(٨٨)</sup> وصعوبة نظريتهما التأصيلية لفقه الإمام زيد بن علي رضي الله عنه ، تكمن في أن ظروف التعبير عنها في عهد الخلافة القاسمية ، أن قطاعاً مهماً من سكان بلاد اليمن الأعلى لم يكونوا مهتمين لتقبل نظرية وصاية الفقيه المحتسب . ومع ذلك انتعشت فكرة إحيائها ، بعد أن تأكد لهما أن الدولة القاسمية في طريقها إلى الاضمحلال والزوال ، عندما أعلنت الأطراف في كل من بلاد اليمن الأسفل والمشرق ( يافع وعدن وحضرموت ) استقلالها عن السلطة المركزية في صنعاء .<sup>(٨٩)</sup>

ولتحقيق " الذات اليمنية " ، طبقاً لنظرية وصاية الفقيه المحتسب في زمن حضور الإمام الفاضل وغيبة الإمام المفضل ، تحرك الشوكانيون القحطانيون على مستوى الساحة اليمنية لإثبات وجودهم كقوة سياسية واجتماعية كرسست نفسها لتثبيت مبدأ قرشية الخلافة . وكان الهدف من وراء ذلك التحرك - الإعلان عن قيام الحكومة الدستورية في عدن قبل قيامها بشهر في يناير عام ١٩٤٨م وليد تدخلات خارجية ، صاغ الإنجليز حروفها الأولى حينما دفعوا بعناصر المعارضة المنضوية تحت مظلة الجمعية اليمنية الكبرى إلى تنفيذ تلك الخطة الانقلابية ، التي استهدفت رأس النظام ( الإمام يحيى ) ووزيره الأول ( القاضي عبد الله العمري ) .<sup>(٩٠)</sup> إزاء ذلك، اندفعت المرجعية الدينية في صنعاء ، ممثلة بشخص السيد عبد الله الوزير مستشار الإمام يحيى ، والسيد حسين الكبسي مندوب اليمن الدائم في جامعة الدول العربية إلى تبني فكرة ( الميثاق الوطني المقدس ) ،

(٨٨) الشماحي : اليمن ، سبق ذكره ، ص ١٠٠ .

(٨٩) نجيب سعيد أبو عز الدين : الإمارات اليمنية الجنوبية ، ص ٤١ .

(٩٠) راجع مقالة الباحث البريطاني المنتجس بالجنسيتين الأمريكية والإسرائيلية لي دوجلاس ، الموسومة :

Leigh Douglas. " The Free Yemeni Movement " : 1935-62 .

B.R. Bridham. Ed., Contemporary Yemen, p 40-41.

في كتاب :

خوفاً من أن يقوم بهذا الأمر الفقهاء القحطانيون المنحرفون في حزب الأحرار اليمني ، فيسحب البساط من تحت أقدامهم ، ولا سيما بعد انضمام سيف الحق إبراهيم بن الإمام يحيى إلى صف المعارضة ، التي عينته بدورها رئيساً فخرياً للحزب والجمعية في محرم ١٣٦٥هـ / ديسمبر ١٩٤٦م . (٩١)

كان العلماء ، تحديداً أولئك القضاة القحطانيون ، وفي مقدمتهم : آل الشوكاني ، وآل الأكوع ، وآل العمري ، وآل الإرياني ، وآل العرشي ، الذين أحرزوا مواقع متقدمة في الجهاز القضائي هم الذين يفصلون في المنازعات والخلافات اليومية التي تحصل بين الناس من جهة ، ومن جهة ثانية يفصلون أيضاً في النزاعات التي تحصل بين الأئمة الحكام من السادة الهاشميين المتنافسين أنفسهم على دست الإمامة . لكن عمداً هذه الأسر لم يتجرؤوا على الإفصاح بما تحيى به صدورهم من طموحات سياسية ، واقتصر دورهم على دور الوسيط السياسي بين الحكام والرعية ؛ وبالتالي لم تستقم لهم الأمور طويلاً في المناصب التشريعية والقضائية التي احتلوها ، كما استقام أمر الإمامة لبقية الأسر العدنانية المتنفذة مثل : آل شرف الدين ، وآل القاسم ، وآل إسحاق ، وآل المنصور ، الذين فرضوا نفوذهم السياسي على أنحاء متفرقة من بلاد اليمن الأعلى واليمن الأسفل . (٩٢) واستمروا حكاماً فعليين للبلاد حتى أفضت السلطة السياسية دون منازع إلى آل حميد الدين ، ممثلة بشخص الإمام المنصور محمد بن يحيى حميد الدين عام ١٣٠٧هـ / ١٨٩٠م . (٩٣)

وكانت هذه الثنائية - الدينية والسياسية - هي أحد أبرز جوانب أزمة ثنائية حادة بين فقه السلطة وفقه الفقيه ، ظلت قائمة طيلة القرنين الثالث والرابع عشر الهجريين /

(٩١) انظر الرسالة ( البيان ) الصادر باسم حزب الأحرار التي قام بصياغتها القاضي محمد الزبيدي والشيخ أحمد نعمان بعلم ومعرفة المحامي محمد علي لقمان والداعي الإسماعيلي خير الدين علم الدين في بحثها اليمن المعاصر من القبيلة إلى الدولة ، ص ١٦٤ وما تليها .

(٩٢) زبارة : نشر العرف ، سبق ذكره ، ص ٦١٦ .

(٩٣) فاروق عثمان أباطة : الحكم العثماني في اليمن ١٨٧٢ - ١٩١٨ ، ص ١٤٣ - ١٤٤ .

التاسع عشر والعشرين الميلاديين ، دون حسم لصالح أحد أطراف النزاع. إذ كان دعاة الإصلاح الديني والسياسي ، وجلهم من أهل الحل والعقد ( السادة والقضاة ) يلجئون إلى تسويق الإصلاح بالفتوى ؛ وكانت الطبقة الحاكمة تلجأ بدورها إلى إدانة عناصر هذا الاتجاه واعتبارهم خارجين عن طاعة الإمام . ولما صرفت الشوكانية اهتمامها إلى تفحص عناصر الانتماء الديني ذات الصلة الوثيقة بالعبادات والمعاملات، أبدى أصحابها حماساً منقطع النظير إلى إحياء تراث الزيدية، لاسيما مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . على أن هذا كله لا يعني أن الدعوة الشوكانية نشأت وانتشرت مبادئها في فراغ سياسي وثقافي . فالمذهب الهادوي كان هو المذهب السائد سياسياً وثقافياً في بلاد اليمن الأعلى ، باعتباره المذهب الرسمي للدولة . وتأثيره يبدو واضحاً على مسار ومسلكية التيار الزيدي المتفتح على أهل السنة حتى الزمن الحاضر.

وإذا كانت الإشكالية في الفكر العربي الإسلامي تكمن في تبعية الفقيه ( المثقف ) للسلطان ( الرئيس ) ، فإن المأزق الحقيقي في الدعوة الشوكانية - هو مناهضتها للمؤسسة الإمامية بدعوى إصلاحها من الداخل ، وذلك عن طريق المطالبة بإحياء الكتاب والسنة المعمول بهما أساساً ، وإعادة فتح باب الاجتهاد الذي لم ينسد كليةً في اليمن . ويحتل فقه السنة وفقه الشيعة - إذا صح لنا استخدام هذا المصطلح - حيزاً واسعاً في هذا الصراع السياسي والثقافي بين تباري القحطانية والعدنانية ، الذي نعايشه في الحياة الثقافية والسياسية في اليمن المعاصر بأشكال متعددة . وخير تعبير على استمرارية هذا الصراع هو ظاهرة " الدوامغ الشعرية " التي تعج بها كتب السير والأدب والتاريخ . (٩٤)

(٩٤) ما يزال الصراع قائماً بين التيارين بغير حل في اليمن المعاصر ، وما زالت المؤثرات الثقافية للمؤسسة الإمامية قائمة ، وتمثل في عملية البحث عن إمكانية قيام مشروع دولة اليمن الإسلامية تحت مظلة النظام الجمهوري ، محتفظة بكل ما فيها من تناقضات فكرية وسياسية . ويظل المذهب الرسمي للدولة هو المذهب الزيدي الهادوي . انظر عبده : الطائفية في اليمن ، سبق ذكره ، ص ٤٢ ، والحبيشي : " الدوامغ في التراث اليمني " ، سبق ذكره ، ص ٦٧ ، وأحمد الشامي : نفحات ولفحات من اليمن ، ص ١٥٦ وما بعدها .

إن الدور الذي اضطلع به شيخ الإسلام ( المحتسب ) في وسط عهد الدولة القاسمية هو دور فقهي وسياسي مزدوج في ثانياً مؤسسات الجهاز الديني ومراتبه الثقافية والاجتماعية المختلفة، بحيث أصبح أسيراً لتوازناتها الدقيقة ، وسياق تحولاتها الفقهية . فمن جهة تعمقت القطيعة بين قاضي قضاة الزيدية وفقهاء الشافعية وشيوخ الطرق الصوفية، الذين أظهروا معارضة متزايدة للسلطة المركزية ممثلة بشيخ الإسلام وإمام صنعاء. وبدلاً من أن يلعب القاضي الشوكاني دور الوسيط في عملية التقريب المذهبي بين فقه السنة وفقه الشيعة، نجده أبعد ما يكون عن القيام بهذا الدور ، وفي كونه يستمد ثقله السياسي من إمام صنعاء العدو التقليدي لشيوخ الطرق الصوفية .<sup>(٩٥)</sup> فالسلطة القضائية الحاكمة ، ممثلة بشخص قاضي القضاة ما كانت لتنهض بأدوار ثقافية واجتماعية مختلفة تغطي شتى جوانب الحياة السياسية، لاسيما في مجال إصدار الفتاوى المهمة المتعلقة بالمجتمع السياسي .

والواقع أن رصيد الدعوة الشوكانية الفقهية والسياسي في الفترتين (المملكة المتوكلية والجمهورية اليمنية ) ، يعود في معظمه إلى الموروث الثقافي لتراث معتزلة اليمن ، حتى في بعض النواحي الأقل إيجابية . فالشوكانية - في حد ذاتها - لم تلهم تلاميذها زاداً ثقافياً ذا قيمة يساعدهم على طرح فكرة الإصلاح الديني والاجتماعي في قالب جديد يتناسب مع مستوى التحديات الداخلية والخارجية ، نستثني من ذلك تجربة جيل الحكمة اليمانية (١٣٥٨-١٣٦٠هـ / ١٩٣٩-١٩٤١م) ، الذي لم تنهياً له الظروف التاريخية المناسبة للقيام بالدور المنشود على أكمل وجه. فقد بقي معظم عناصر هذا الجيل ، الذي عاش تجرّبي ( الحركة الدستورية والميثاق الوطني المقدس لثورة ١٣٦٧هـ / ١٩٤٨م ) أسرى نصوص فقهية جامدة ، بل وتيارات سياسية وأدبية وافدة دون تجديد أو اجتهاد يستحق الذكر .

وفي مواجهة هذه المعضلة - أزمة الفكر الزيدي - ، تتكشف أمامنا نقطة الضعف في الدعوة الشوكانية التي عجزت مدرستها العلمية في صنعاء والشمسية في ذمار ، عن

(٩٥) الحبشي : الصوفية والفقهاء في اليمن ، سبق ذكره ، ص ٥٩-٦٠ .

تخريج علماء مجتهدين - قادرين على مواجهة الأزمة المتفاقمة للشرعية ( القضاء والفتيا ) ، بل والشرعية السياسية ( الخروج والإمامة ) ، أي مبدأ التداول السلمي للسلطة . وكما خسر تيار العدنانية المتحصن في صنعاء معركته مع الأسرة المالكة ( بيت حميد الدين ) كذلك خسر تيار القحطانية رهانه على الدستور مع الإنجليز من جهة ، وتنظيم الإخوان المسلمين ممثلاً بشخص الفضيل الورتلاي مندوب الشيخ حسن البنا في اليمن . وإدراكاً منهم لحقيقة أن الاستبداد والأناية التي وصف بها الإمام في دياحة الدستور الميثاق الوطني المقدس ، يمكن التخفيف من حدتها فيما لو أشرف أهل الحل والعقد على توليف حكومة دستورية ومجلس شورى .<sup>(٩٦)</sup> هذا على مستوى القمة ، أما على مستوى القاعدة ، فقد كانت قطاعات واسعة من الشعب ( غالبية القبائل ومشايخ بلاد اليمن الأعلى ) يجهلون تماماً معنى الدستور ، بل ومفهوم الوحدة الوطنية ومغزى النظام الجمهوري . ومثلما مثلت مدن وأرياف الهضبة الشمالية ( حاشد وبكيل ) مناطق فشل ذريع للحكومة الدستورية بزعامة الإمام الهادي عبد الله الوزير ، مثلت أيضاً مصدر رفض ومقاومة مسلحة لنظام الجمهورية العربية اليمنية برئاسة المشير عبد الله السلال .<sup>(٩٧)</sup>

وفي كلتا تجربتين - الدستورية والجمهورية - كانت المرجعتان الدينية والقبلية ، أو بمن يعرفون أنفسهم بأهل الحل والعقد أكثر الزعامات حماساً لإلغاء نظرية تثبيت الإمامة في السبطين . وكانت الأطر التي رسمتها هذه النظرية - تثبيت الإمامة في آل البيت - قد مهدت الطريق لقيام الحركة الدستورية ، لتفصح المجال أمام الطامحين في الخلافة . فالفقهاء القحطانيون كانوا مع الدستور لأنه ضد الاستبداد ، لأن الدستور يمثل رؤية بصيص نور يمهّد الطريق لظهور الفقيه المحتسب ، ولو استدعى الأمر الخروج على كل الثوابت المحددة في كتاب التاج المذهب في أحكام المذهب ، بل وأهداف الثورة اليمنية

(٩٦) الشماحي : اليمن ، سبق ذكره ، ص ٢١٠ .

(٩٧) كانت المعارضة الدينية والقبلية على حد سواء حجرة عثرة في طريق التغيير السياسي ، باعتبار أن الميثاق الوطني بدعة والدستور المؤقت خروج عن الأعراف والتقاليد ، أي الخصوصية اليمنية ، جرى مناقشة هذه النقطة بتوسع في بحثنا الآخر : محمد الزبيري ومشروع حزب الله ، ص ٢٣٨-٢٣٩ .

الستة .<sup>(٩٨)</sup> وأهم من هذا كله ، بحسب أقوال ، أو بالأحرى مداخلة عبد الرحمن الإرياني في تلك الندوة العلمية والمناقشات المتفجرة بين جدران سجن نافع بمدينة حجة ، يدلي القاضي الحجة ، مجدداً برأيه في هذه المسألة ، حيث يقول : " إن الأمة فقدت عزها وكرامتها ، وألفت العبودية وأصبح اليميني لا يشعر بذاتيته ، ولا يخطر على باله أنه من الممكن أن يقوم إمام من غير الأسر العلوية ، ويعتقد أن محله الطبيعي هو أن يكون محكوماً " .<sup>(٩٩)</sup>

إن مقارنة دقيقة لوقائع الأحداث في يمن الدولة القاسمية ، ونظرات فاحصة في مسلكية منتسبي التيار القحطاني المعارض لنظام المملكة المتوكلية من داخلها وخارجها ، دفعت بعدد منهم النزوح من صنعاء إلى تعز ، ومن ثم إلى عدن والقاهرة ، طالبين من إدارة الاحتلال البريطاني حق اللجوء السياسي .<sup>(١٠٠)</sup> وبما أن الإنجليز كانوا قد تعاطفوا مع مطالب أعضاء الجمعية اليمنية الكبرى المصرة على ضرورة الإطاحة بحكومة الإمام يحيى ، الذي كان يتطلع إلى تخليص عدن والنواحي التسع من نير الاحتلال ، والمتطلع أيضاً إلى إحياء مشروع الخلافة الهاشمية بعد سقوط الشريف حسين ، سرعان ما أدركوا طموح إمام اليمن ، فانطلقوا بالتعاون مع المعارضة لتقويض سلطته الدينية برفعهم شعار الدستور هذه المرة عوضاً عن الشعار السابق - إعادة فتح باب الاجتهاد !

والحق يقال إن عدداً من علماء ومشايخ اليمن الأحرار ( زيد الموشكي وأحمد الشامي ومطيع دماج ) ، الذين أدركوا بدورهم حجم المؤامرة ، قرروا العودة إلى مملكة الإمام يحيى ، "مفضلين كلاب بيت حميد الدين تنهش أجسادهم عوضاً عن دراهم الإنجليز " .<sup>(١٠١)</sup>

(٩٨) المصدر نفسه ، ص ٢٥١ وما تليها .

(٩٩) انظر مساهمة القاضي الإرياني في تلك المناقشة السياسية حول مستقبل اليمن في كتاب نعمان : من وراء الأسوار ، سبق ذكره ، ص ٣٣ .

(١٠٠) بهذا الخصوص فحيل القارئ إلى ملفاتهم المودعة في الأرشيف الوطني الأمريكي ولاسيما تقارير القناصل الأمريكيين المقيمين في عدن وجدة والقاهرة . على سبيل المثال لا الحصر انظر :

Amercian National Archives. Despatch no. (81), dated May 15th , 1945.

(١٠١) من إجابات القاضي عبد الرحمن الإرياني ، حررت في دمشق بتاريخ ٢٩ أكتوبر .

وكان الشهيد الموشكي رحمه الله ، على حد قول الإرياني " ممن تنبهوا لهذه المسألة الخطيرة أن الانقليز [الانجليز] في عدن حاولوا ممارسة ضغوطهم على الحكومة اليمنية ، ولم تكن لديهم بوادر إقامة حكومة دستورية في البلاد مماثلة لما في بريطانيا . والنتائج كانت مختلفة بسبب اختلاف طبائع الاستبداد المتأصلة في نفسية حاكم عدن ومن والاه من الشيوخ والسلطين والأمراء في النواحي التسع وعلماء اليمن سواء أكانوا شافعية أم زيدية . وعقد العزم على العودة إلى المقام الشريف بمدينة تعز غير مكترثاً بالعواقب الوخيمة " . (١٠٢)

حتى لا يساء فهم ما تقدم من تداعيات سياسية في أواخر عهد الدولة القاسمية ، نخلص إلى القول إن الفقهاء المؤصلين للدعوة الشوكانية والمتحمسين لإحياء النزعة القحطانية في مواجهة تيار العدنانية ، لم يستوعبوا درس الحركة الدستورية والمشاريع الاستعمارية في الشرق العربي ، وبوجه خاص في إقليم شبه الجزيرة العربية . وإذا كان المستنيرون منهم - أذكاء الشعب - قد اختاروا خط النظام الجمهوري ، بغض النظر عن القوى الإقليمية والدولية الداعمة له ، كون هذا النظام الجديد يؤمن لهم بعض الشيء من الحرية ، في ظل غياب الشريعة والشرعية بالنسبة لهم وللرعية . وقد تمكن هؤلاء بفضل الدور المصري الداعم للثورة اليمنية والنظام الجمهوري من حسم الصراع الذي طال أمده لمصلحة دولة القبيلة وأعرافها ، بفتح باب الاجتهاد هذه المرة على مصراعيه للشركات المتعددة الجنسيات ، حيث أضحت صنعاء حاضرة اليمن مناراً للأجانب .

هكذا كانت مرحلة وصاية الفقيه المحتسب ( فخامة القاضي العلامة عبد الرحمن بن يحيى الإرياني ) حبلً بالمفاجآت السارة والمحنة في آن واحد . فقد كشفت تجربة الجمهورية العربية اليمنية أن شيخ الإسلام لم يكن يسعى إلى إحداث تغيير شامل في مؤسسات الدولة ، وإنما كان هدفه الأول والأخير السلطة بذاتها لذاتها . وكانت صيغة المجلس الجمهوري أسوأ بكثير من استبدادية الإمام يحيى وولده أحمد ، بل ونظام السلال العسكري الذي وصم بالدكتاتورية . (١٠٣) ويبقى تأجيل موضوع الولاية العامة (الخلافة)

(١٠٢) المصدر نفسه .

(١٠٣) فضل أبو غانم : القبيلة والدولة في اليمن ، ص ٣٢٨ .

موضع خلاف قائم بين تيارَي القحطانية والعُدنانية ، الأمر الذي يطرح على الفقه السياسي الإسلامي المعاصر آفاقاً جديدة في تعيين حجم العلاقة وحيزها بين فقه الفقيه وفقه المعارضة ، خارج الإشكالية التي أثارها وتثيرها المرجعية الدينية والقبلية في اليمن . هذا هو المأزق السياسي للنظام الجمهوري ، كما ظهر جلياً في تجربة : حزب الله ( ١٣٨٢-١٣٨٥ هـ / ١٩٦٢-١٩٦٥ م ) ، وتجربة المجلس الجمهوري ( ١٣٨٧-١٣٩٤ هـ / ١٩٦٧-١٩٧٤ م ) ، يتضح ذلك من خلال الشعارات المرفوعة : "الحاكمية لله" ، و " الذات اليمانية " ، و " الحزبية تبدأ بالتأثر وتنتهي بالعمالة " ، وأخيراً وليس بآخر " العلاج بالكي " . (١٠٤)

كانت التربة اليمانية - ولا تزال - مهياةً لحدوث تدخل خارجي في المستقبل المنظور، نظراً لفقدان البلاد والعباد مناعة الانقسامات الداخلية المتولدة عن النزعات الثلاث : السلالية والقبلية والمناطقية . ولو كان اليمن محصناً من الداخل لما تمكن الإنجليز من احتلال عدن والسعودية ومن الإطباق على عسير بعد رحيل شيخ الإسلام الشوكاني . ولو كانت الدعوة الشوكانية ورببيتها القحطانية حركة تأصيلية إصلاحية لما حدثت " الفتنة وعظمت المحنة بقيام عبد العزيز وولده سعود واستولى على الحرمين والعراق ، فخرجوا على تهامة وغلبوا الأشراف ، وخرجت القبائل على الطاعة للإمام المنصور وكثر منهم النهب والقتل وقطع الطرق ، وحوصرت صنعاء سنة ٢٢٣ هـ محاصرة شديدة ، وكاد أن يهلك أهل صنعاء ، وبلغ الطعام من الغلاء مبلغاً عظيماً . " (١٠٥)

(١٠٤) جرى تداول هذه العبارات الفضاضة في معظم خطب رئيس المجلس الجمهوري القاضي عبد الرحمن الإيراني ، عقب حركة ٥ نوفمبر التصحيحية حتى نهاية ولايته يوم ١٣ يونيو من عام ١٩٧٤ م . ليخرج علينا خلفه الدكتور عبد الكريم الإيراني إبان المرحلة الانتقالية الأمين العام المساعد للمؤتمر الشعبي العام بشعارات ، أكثر تأطيراً من سابقتها " ديمقراطية الباب المخلوع " . للتمييز بين الاستمرارية والانقطاع ، نحيل القارئ لمقالة شوقي رافع : مفاتيح اليمن ديمقراطية تقاتل على خطوط التماس . مجلة العربي ، العدد ٤٦٦ ( سبتمبر ١٩٩٧ ) ، ص ١٢٨ وما تليها .

(١٠٥) انظر حوليات المؤرخ عبد الواسع بن يحيى الواسعي : تاريخ اليمن المسمى فرجة المموم والحزن في حوادث وتاريخ اليمن ، ص ٦١ ، نقلاً عن مذكرات الشوكاني لمحمود رمضان وآخرين من دونه ، سبق ذكره ، ص ١٦ .



من الواضح تماماً أن التصور القاصر للنظام السياسي في يمن الدولة القاسمية في معظم أعماله الفقهية لا يمت بصلة قرابة لمفهوم قرشية الخلافة ، بل هو يؤسس لمفهوم قدّم عفى عليه الزمن ، تطرقنا له في الفصول الثلاثة الأولى من هذه الدراسة ومدخلها النظري - إشكالية الخلافة الإسلامية . فقد كانت السلطة إبان هذه المرحلة تستفتي شيخ الإسلام فيما يعترضها من مسائل شرعية ، وكان الفقهاء على أهبة الاستعداد للاستجابة لطلبها وفق قناعاتهم الفكرية . ولنضرب مثلاً من جملة أمثال لتلك الفتوى المتعلقة بتاجر إفرنجي حين حاول الاعتداء على امرأ مسلمة في بندر المخا ، فبادره أحد الفقهاء المتواجدين في السوق بطعنة نجلاء أودت بحياته . حول القاضي محمد بن صالح ( ابن حريوة ) تلك الجنبجة إلى حادثة سياسية تلب فيها عرض شيخ الإسلام الشوكاني ، الذي اهتم بالجهل والتدليس ، بل وتهاونه في الدين " . <sup>(١٠٦)</sup> ويعلق المؤرخ زيارة على ذلك ، قائلاً : " ولما كان سادس عشر ذي الحجة سنة ١٢٤٠هـ [ يوليو ١٨٢٥م ] طلبه المهدي عبد الله ووبخه وحبسه ، وفي عاشر المحرم سنة ١٢٤١هـ [ أغسطس ١٨٢٥م ] أرسله إلى الحديدة وأمر بضرب عنقه فأنفذ المأمور فتح الأمر .. " <sup>(١٠٧)</sup>

غير أن لثراث الشوكانية قيمة من ناحيتين : ثقافية وسياسية . من الناحية الأولى ساعدت الحركة على إحياء الكتاب والسنة ، حيث نجحت في كبح ظاهرة التشيع المذهبي في مدار العصبية العدنانية إلى مدار العصبية القحطانية ، التي اتخذت من فكرة إعادة فتح باب الاجتهاد مرتكزاً لها لنشر برامجها السياسية ، ابتداءً من البرنامج الأول من برامج شباب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ( ١٣٦٠هـ / ١٩٤١م ) ، وانتهاءً بالميثاق الوطني المقدس للحكومة الدستورية ( ١٣٦٨هـ / ١٩٤٨م ) . <sup>(١٠٨)</sup> تلك هي حدود

(١٠٦) العمري : الإمام الشوكاني ، سبق ذكره ، ص ٢٧١ .

(١٠٧) محمد زيارة : نيل الوطر ، ج ٢ ، ص ٢٧٤ وما تليها . وقارن تلك الرواية في كتاب أحمد الشامي : نفحات ولفحات من اليمن ، ص ٤٠٤ ، الذي بدوره يتساءل : هل كان في وسع الشوكاني وهو قاضي القضاة ، وأكبر مستشاري المهدي عبد الله وأقرب الناس عنده أن ينقذ خصمه العالم الشاب من القتل على الأقل ؟

(١٠٨) حميد شحرة : مصرع الابتسامة سقوط مشروع الدولة الإسلامية في اليمن ، ص ١٥١ .

قراءتنا المنهجية لفقه الفقيه وفقه السلطة ، تحديداً من أبي محمد الحسن الهمداني ( لسان اليمن ) ، ونشوان الحميري ، إلى محمد بن علي الشوكاني (شيخ الإسلام ) ، وعبد الرحمن الإرياني ( رئيس المجلس الجمهوري الأسبق ) ، يرسمها خط متواصل في الفكر السياسي - عبر عن أحداث تاريخية كبرى وثيقة الصلة بإشكالية السلطة والحكم في اليمن الإسلامي والحديث. فأبو محمد الحسن الهمداني ، ونشوان الحميري ، دعيا إلى تفويض المؤسسة الإمامية ( الهاذوية ) القائمة على قاعدة التغلب المذهبي - السلافي ، فوجدا معادلة لها في تبريرهما وتبيينهما للنظرية القحطانية كواجهة سياسية - ثقافية مضادة للنظرية العدنانية.<sup>(١٠٩)</sup>

وعلى عكس تلك الثنائية الحادة التي نادى بها الشوكانية - إعادة فتح باب الاجتهاد، وإحياء الكتاب والسنة ، فإن الاتصال بين أهل اليمن الأعلى من الزيدية والإسماعيلية ، وأهل اليمن الأسفل من الشافعية والصوفية ، لم يعط ثماره في خلق مجتمع سياسي متجانس، رغم نجاح الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم ، من الناحية العملية في إخضاع كافة أنحاء اليمن للسلطة المركزية ، ممثلة بإمام صنعاء . غير أن عملية التوحيد السياسي وما رافقها من ممارسات خاطئة ، ظلت تتمحور حول مفهوم الرعوية الدينية والعصبية القبلية والتكتلات الجهوية ، بمعزل عن مفهوم الأخوة الإسلامية ووحدة الأمة اليمنية ، أي بالتعبير المعاصر ( الوحدة الوطنية ) ، التي تعتبر النواة الأولى لظهور المجتمع الأهلي .

وشيوخ الإسلام محمد الشوكاني ، برر ظلم الأئمة من آل القاسم وجبروتهم بقبوله منصب القضاء الأكبر والفتيا نحو نصف قرن من الزمان ، تحت حجة الإصلاح من القمة،

(١٠٩) حول مفهوم القحطانية والعدنانية وتداخيلهما في تلك الحقبة ، وفي الزمن الحاضر ، نجيل القارئ لكتاب الشامي : نفحات ولفحات من اليمن ، سبق ذكره ، ص ١٥٦ - ١٦٠ ، وزيد : معتزلة اليمن ، سبق ذكره ، ص ١٣٢ - ١٣٣ ، وعارف : مقدمة في دراسات الاتجاهات الفكرية ، سبق ذكره ، ص ١٧٤ ، والحجشي : الدوامغ الشعرية في التراث اليمن ، سبق ذكره ، مجلة اليمن الجديد ، العدد ٣ (يونيو ١٩٧٦) ٦٥٠ - ٧٣ ، والشجاع : نكبة الهمداني ، سبق ذكره ، مجلة كلية الآداب ، جامعة صنعاء ، العدد ١٦ ، ص ٣٢٠ - ٣٢٢ ، والإرياني : أنشودة المجد والام (القاهرة : مطبعة المدني ، ١٩٦٧) .

وإسداء النصح للخليفة ( الإمام ) بدلاً من المناهضة .<sup>(١١٠)</sup> والقاضيان محمد الزبيري، وعبد الرحمن الإرياني ، قدما صيغة جديدة للحكم الجمهوري الشوروي ( حزب الله ) في مواجهة حزب الشيطان ( المؤسسة العسكرية ) ، المتفردة بالسلطة والحكم ، ولكن بعقلية قديمة لا تمت بصلة لروح العصر.<sup>(١١١)</sup> فالشوكانية المغرقة في نزعتها السلفية تمكنت من طرح هذه الرؤى - ولو نظرياً - في العهد الجمهوري ، لأنها تمكنت من أن تفتح على أهل السنة ، بدلاً من أن تدور داخل حدود المذهب الزيدي . وهذا الانفتاح المحدود ، هو ما سيرفضه التيار الزيدي الهادوي المتشدد حتى بعد سقوط النظام الملكي وقيام النظام الجمهوري على أنقاضه .<sup>(١١٢)</sup>

إن مثل هذا العرض العام لسيرة الشوكان لا يقلل من قيمته العلمية ومكانته الفكرية كعالم مجتهد بين تلك السلسلة الذهبية من رجال الإصلاح الديني والاجتماعي في اليمن الحديث.<sup>(١١٣)</sup> وهذا الموقف يحررنا من عقدة الخوف في كشف بعض الجوانب المجهولة من سيرة هذا العالم ، الذي جاهر بالحق وسعى إلى تطبيق مبدأ الكتاب والسنة ، كما نادى بإعادة فتح باب الاجتهاد ونبد الحمد والتقليد . فالشوكانية اليوم بعد مضي أكثر من قرن ونصف القرن من تاريخ رحيل مؤسسها ، ليست في حاجة إلى من يدافع عن أفكارها الإصلاحية ، فهي قادرة حسب ظني في الدفاع عن نفسها ، لكونها تنتمي إلى

(١١٠) راجع كلاً من محمد حسن الغماري : الإمام الشوكان مفسراً ، ص ٣٣ ، وعبد الغني قاسم الشرجي : الإمام الشوكان حياته وفكره ، ص ٦١-٦٢ ، والمقال : المثقف والسلطة ، سبق ذكره ، ص ١٤٣ - ١٤٩ .

(١١١) البردوني : من أول قصيدة إلى آخر طلقة ، ص ١٢٨ .

(١١٢) أشعل الإماميون ( الملكيون ) الحرب ضد النظام الجمهوري في صنعاء نحو ثمان سنوات متواصلة ، ولكنهم بعد فشل حصار صنعاء في مطلع عام ١٩٦٨ ، تخلوا عن فكرة إطاحة النظام الجمهوري بواسطة القوة ، لاسيما بعد تسلم القاضي عبد الرحمن الإرياني منصب الرئاسة ، باعتباره في حكم المحتسب طبقاً للعقيدة الزيدية في زمن غيبة الإمام الفاضل والمفضول . انظر ملاحظات الأكوخ حول هذه المسألة بالذات في كتاب : القاضي الإرياني حكيم الثورة اليمنية ، ص ٢٤ .

(١١٣) أبو زيد : دور اليمن في التكوين النقابي ، سبق ذكره ، ص ٨٤ .

التراث العربي الإسلامي . والدارسون المعاصرون حين يتأرجحون في مواقفهم بين معجب وناقد لفكر الشوكاني وعصره ، بحسب الظروف المحيطة بهم والعوامل المؤثرة عليهم ، لا يحصلون على الشكليات ، وإنما على خلاصة تجربته ، التي تشكل في حد ذاتها مادة تاريخية خصبة لمن أراد أن يتأمل عميقاً في الحياة السياسية والثقافية في اليمن المعاصر .

ثم إن أي دعوة إصلاحية أكانت دينية سلفية ، أم وضعية معاصرة ، تكمن في قدرتها على الوقوف بصلابة وإصرار وراء الصحة النسبية لمعتقداتها ، وفي وجه متغيرات الزمن . وبالإجمال فإن محمد بن علي الشوكاني شخصية فقهية وسياسية متميزة أفنت فصول حياتها في خدمة الدولة القاسمية . والباعث وراء كل عمل من أعماله هو السعي الدائب لإحلال مذهبه محل مذهب آل البيت ، متقيداً بالنهج الذي اقتصر عليه أسلافه في التقرب من المقام الشريف لإمام صنعاء . حيث كان أكثر فقهاء عصره ولعاً بمدح الأئمة والعناية بترажهم ، لكي يزيل الشكوك التي أثارها خصومه حوله . وكان في لاوعيه يعد العدة للوصول إلى سدة الحكم ، أي مركز الرئاسة ، رغم الصعاب والعقبات التي كانت تحول دون تحقيق طموحه وآماله .



## الفصل الثالث

السنوسية في ليبيا ( ١٢٩٥ - ١٣٣٩هـ / ١٨٣٧ - ١٩٢٠م )

### ظاهرة الزوايا الصوفية :

تشكل الزوايا الصوفية مظهراً من مظاهر الحياة السياسية في تاريخ المغرب العربي الكبير ، من أدناه (طرابلس الغرب) إلى أقصاه (مراكش) . والزوايا بقدر ما هي للذكر والعبادة، فهي أشبه ما تكون بمستعمرات زراعية في الواحات ، يؤمها الناس من كل حذب وصوب بحثاً عن الهدوء والأمان. وقد عرف المغرب هذا النوع من الزوايا الصوفية، التي أصبحت معقلاً سياسياً وثقافياً للوجهاء والأعيان الذين أُنجبتهم هذه الزوايا ليصبحوا جزءاً من المجتمع السياسي . وللزوايا ومشايخها دور لا يستهان به في مقاومة الغزو الاستعماري البرتغالي والأسباني والفرنسي والإيطالي، ومن ثانياً الزوايا برز قادة الحركة الوطنية في المغرب الحديث والمعاصر .<sup>(١)</sup>

ترسخ بنیان الزوايا الطرقية في بلاد المغرب من أدناه إلى أقصاه إبان الحكم العثماني ، الذي أتاح للسكان الخاضعين للسلطان تنظيم حياتهم الاجتماعية بقدر أكبر من الحرية والاستقلالية عن نفوذ السلطة المركزية . وقد لاحظ عدد من الدارسين أن مشايخ الطرق الصوفية كانوا يتمتعون بسلطة أدبية تفوق في بعض الأحيان نفوذ سلطان المخزن . ولذا صارت الزوايا ميداناً للنزاع والتنافس بين السلاطين الأقوياء والزعامات الروحية التي تحاول جاهدة مشاركتهم السلطة والثروة.<sup>(٢)</sup>

(١) روم لاندو : أزمة المغرب الأقصى ، ص ١٢٩ .

(٢) لمشايخ الطرق الصوفية دور بارز في الحياة الاجتماعية والسياسية وقد خص ابن خلدون في مقدمته تلك الزوايا بفصل مستقل أطلق عليه ( في علم التصوف ) . وكان الشعار الأثير لمشايخ الطريقة الزاوية يتلخص في العبارة الآتية : " لا سلطان عندنا ولا سلطان بدونا " . انظر :

Augustin Bernard. Le Maroc, p 252. نقلاً عن وائر بوري : الملكية والنخبة السياسية في

المغرب ، ص ٣١ .

في هذا الاتجاه ، شهدت طرابلس الغرب تطوراً ملحوظاً في عدد الزوايا والمزارات الدينية والأضرحة ، ارتبط ذلك بالأزمات السياسية والاقتصادية التي عصفت بالمنطقة مع الغزو الاستعماري . وكان من أهم مستوطناتها : الزاوية البيضاء والجغبوب والكفرة ، كما شاعت الطريقتان التيجانية والقادرية في العهد العثماني . غير أن الدعوة السنوسية ركزت اهتمامها في تعبئة السكان في إطار ديني - قبلي ضد التغلغل الاستعماري في قارة أفريقيا .<sup>(٣)</sup> فالسنوسية إذاً ليست طريقة وزاوية دينية فحسب ، بل هي تنظيم سياسي واجتماعي وثيق الصلة بالحياة الاقتصادية - أقرب ما تكون إلى مشروع الدولة قيد البناء والتكوين .

يقترن ظهور الدعوة السنوسية بمؤسسها السيد محمد بن علي السنوسي ، الذي اختط أول زاوية صوفية لأتباعه ومريديه في إقليم برقة عام ١٨٣٧ ، عرفت بالزاوية البيضاء.<sup>(٤)</sup> ولد السنوسي في عام ( ١٢٠٢هـ / ١٧٨٧م ) بالقرب من قصبة مستغانم بالجزائر ، حيث امتظهر القرآن وهو لم يتعد العاشرة من عمره . ثم تقلبت به الأحوال منذ شرح شبابه حتى رجولته ونضجه في سياحة علمية بين جامع القرويين بفاس في المغرب الأقصى والحرم المكي بالحجاز ؛ وكاد أن يستقر به المطاف في الجامع الأزهر بالقاهرة ، لولا تلك المناظرات الحادة التي جرت بينه وبين شيوخ الأزهر ، الذين ناصبوه العداء نظراً لميله الشديد للمناظرات الفقهية والكلامية ، والقول بضرورة فتح باب الاجتهاد الموصد في العالم الإسلامي .<sup>(٥)</sup>

كان الإدريسي من أشد المتحمسين للعمل بمنهاج الكتاب والسنة ، والدعوة إلى إعادة فتح باب الاجتهاد . فهل بإمكاننا إجراء مقارنة بين كلتا التجربتين : السنوسية والوهابية ، في مقاربتهم لإحياء علوم الدين والتصدي للتحديات الداخلية والخارجية؟

(٣) الجمل : المغرب العربي الكبير ، سبق ذكره ، ص ١٥٠ .

(٤) محمد الطيب بن إدريس : السنوسي الكبير ، ص ٨٠ .

Rinn. Marabowts et Kouan, p. 487.

(٥)

إذ يؤسس السنوسي للطريقة الأحمدية الإشرافية البرهانية منهاجاً خاصاً لكشف الغطاء عن وظيفة علماء السلطان ، ومن والاهم من مشائخ الطرق الصوفية وغلاة المذهب المالكي . وقد استدعى الأمر منه تعريف الناس بالضلالات والبدع ، وكان لانتشار الدعوة السلفية التوحيدية ( الوهابية ) في تهامة الحجاز واليمن أثره البالغ في نجاح الطريقة السنوسية الأحمدية . وينوه أحد الدارسين أن الإدريسي استفاد بصورة خاصة من أخطاء التجربة الوهابية ، " فأقام دعوته على أسس إسلامية بسيطة قوامها المحبة واللين والتسامح والإقناع ، والدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة ، ومسالمة المسلمين ومهادنتهم ، ومحاربة الكفار المعتدين ومجاهدتهم " .<sup>(٦)</sup>

لقد أتاحت محطة الحجاز للشريف السنوسي فرصة مناسبة لتأسيس أولى زواياه عند جبل أبي قبيس عام ١٢٥٢هـ / ١٨٣٦م ؛ فضلاً عن سلسلة الزوايا التي أنشأها في كل من أمها وصيبا والطائف والمدينة المنورة .<sup>(٧)</sup> كما أفضت عملية الالتقاء هذه بين ما يمكن أن نطلق عليه مجازاً الاتجاه الصوفي العلوي المعتدل في تشييعه لمذهب آل البيت ، والاتجاه السلفي التوحيدي المرتكز على مذهب شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية ، إلى بلورة حركة دينية إصلاحية بين دعوتين مختلفتي المنشأ والقيادة ، التقننا حول عقيدة التوحيد . ونتاج هذه الحركة المجددة في الدين ، نلمسه في تشديد السنوسي على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمستوياته الثلاثة .

### مذهب الإدريسي :

اتخذ الإدريسي في سبيل نشر أفكاره الإصلاحية وسائل عدة منها الخطابة في المنابر ، وحث الناس على اتباع نهج السلف الصالح . وقد عبر عن مناصرته للدعوة السلفية التوحيدية التي انطلقت من قلب الجزيرة العربية ، وأشاد بدور مؤسسها ابن عبد الوهاب

(٦) عبد الوهاب أحمد عبد الرحمن : تاريخ العرب الحديث دراسة في التنافس الأوروبي الاستعماري على

البلاد العربية ، ص ٧١ .

(٧) العقيلي : المخلاف السليماني ، سبق ذكره ، ج ٢ ، ص ٤٧ وما بعدها .



وعمله الدائب في أن يعيد للأمة الإسلامية سابق مجدها وعزتها بعد أن أصبح العالم العربي والإسلامي عرضه للغزو الخارجي . ومن خلال القيام بتحليل عام لمذهبه ، يمكننا القول إن دعوته الدينية وآراءه السياسية استقرت على خمس نقاط رئيسة :

- العودة بالإسلام إلى نقائه الأول ومحاربة شتى أنواع البدع والضلالات .
- اعتبار الكتاب والسنة مصدرَي الشريعة الإسلامية ، وهو في هذا الإتجاه لا يخف إعجابه بآراء شيخ الإسلام ابن تيمية وتأثره بآراء الشيخ محمد بن عبد الوهاب ، الذي اطلع عليها محمد بن علي السنوسي أثناء إقامته في الحجاز .
- فتح باب الاجتهاد على مصراعيه بهدف التجديد في الدين دون تحذيف أو ضلالة .
- الإيمان بما تدعيه الصوفية الأحمدية والإشراقية من الرؤيا والاتصال والكشف .
- حصر الإمامة في قریش .<sup>(٨)</sup>

وهكذا انتشرت الدعوة السنوسية في أنحاء المغرب العربي ، وامتد نشاطها إلى الحجاز واليمن على أسس راسخة من المبادئ والأهداف . وليس هنا ما يدعو للغرابة إذا ما لاحظنا أن الطريقة الأحمدية في صيبا ، ابتداءً من تاريخ تأسيس الزاوية عام ١٢٤٦هـ / ١٨٣٠م على يد السيد أحمد بن إدريس وما رافقها من تطور سياسي واجتماعي حتى أصبحت المدينة والمزار تشكل مذهباً دينياً يعتنقه أهالي المخلاف السليماني ، كتب له "الانتشار لا تستطيع قوة مقاومة تياره ، والإنكار في هذه المرحلة المتأخرة ليس على الإدريسي بل على الجمهور ، الذي اعتنق مبدأه وسلم له زمام قيادته . " وبالرغم من أن الطريقة الأحمدية دعوة وليست مذهباً ، فإن السيد الإدريسي كما يذكر محمد العقيلي "قد أخذ لنفسه البيعة كما أسلفنا ، وأصبح ذا سلطان شرعي وقد خلب ألباب الجماهير ، وأصبح لهم من الاعتقاد في شخصه ما يفوق كل وصف . ليس في صيبا إلا الإدريسي والجماهير الموالية له اعتقادياً وعاطفياً يرون فيه المهدي بتعبير العامة في ذلك العهد .. " <sup>(٩)</sup>

(٨) أحمد صدقي الدجاني : الحركة السنوسية ، نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر ، ص ٧٠ وما تليها .

(٩) انظر كلاً من محمد بن أحمد العقيلي : المخلاف السليماني ، ج ٢ ، ص ٦٥٢ ، وحمة : قلب جزيرة

العرب ، سبق ذكره ، ص ٢٦٣ .

ويعلق علي المحافظة على تلك العلاقة الحميمة بين الدعوتين السنوسية والوهابية ، بقوله : " السنوسية حركة إصلاحية سلفية وطريقة صوفية ، جمعت بين النظرة الوهابية للإصلاح الديني ومحاسن الطرق الصوفية . ولذلك لم يجد الوهابيون المتشددون في دينهم وفي رفضهم للطرق الصوفية ، في هذه الطريقة بدعة ، بل سمحوا بوجودها في الحجاز ، فكان ذلك استثناءً فريداً . ذلك أن السنوسية قد اتبعت طريقاً وسطاً بين الصوفية الإشرقية والصوفية البرهانية " .<sup>(١٠)</sup> ويعقب الريحاني قائلاً : إن عملية " توهيب " الناس في ربوع الجزيرة العربية ولاسيما في المخلاف السليماني ، لم تكن غالباً عن اعتقاد فحسب ، بل كرهاً للحكم الشريفني ، الذي اعتبره أهل اليمن حكماً ظالماً جائراً .<sup>(١١)</sup>

من الجلي هنا مقدار الانسجام والتوافق بين اعتبار السنوسي الإشرقية موقفاً روحياً يسعى صاحبه إلى تصفية النفس من الغل والحسد وحطام الدنيا وتوجهها نحو الحق لبلوغ المعرفة والاتحاد بالذات الإلهية . هذا الاتحاد والتآلف يدخل في باب التقوى والتميز بين الحلال والحرام . أما البرهانية فبدأها اتباع الأوامر واجتناب النواهي . بهذا المعنى يفتح السنوسي أمام جمهور الأمة آفاق حراك ثقافي واجتماعي وسياسي تغطي شتى جوانب أنشطة الناس في الزوايا المنتشرة في جنوب غرب الجزيرة العربية وبلاد المغرب . لهذا السبب ، أثارت الدعوة السنوسية ردود فعل متباينة حيال منتسبيها من أهل الحجاز واليمن ، وهم المعارضون للدولة العثمانية ، والنزعة الطورانية ؛ لكنهم في واقع الأمر كانوا أكثر إخلاصاً لفكرة الجامعة الإسلامية ، التي نادى بها الأفغاني خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر . وحتى لا نقع في الخطأ الشائع القائل بأن السنوسية لا تعدو أن كانت " تمثّل إمبراطورية [ دولة ] داخل الإمبراطورية [ الدولة ] العثمانية " .<sup>(١٢)</sup>

(١٠) المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب ، سبق ذكره ، ص ٥٧ .

(١١) أمين الريحاني : ملوك العرب ، ج ١ ، ص ٢٦٩ ؛ نقلاً عن كتاب أباطة : الحكم العثماني في اليمن ،

سبق ذكره ، ص ١٩٥ .

(١٢) نقولا زيادة : ليبيا من الاستعمار الإيطالي إلى الاستقلال ، ص ٧٥ .

ظهرت الدعوة السنوسية في إقليم برقة بليبيا في ظروف سياسية مشابهاة لظهور الدعوتين الوهابية والمهدية . فلو لا ذلك الفارق الزمني والمكاني الطفيف بين هذه الحركات الإصلاحية الدينية ، لصعب علينا التفريق بين برامجها السياسية والاجتماعية والاقتصادية . ولم تكن المصاعب الداخلية أقل صعوبة في المغرب العربي ، أو في إقليم شبه الجزيرة العربية ، حيث تمثلت في سيطرة أنماط تقليدية من السلوك الاجتماعي متساهلة في تطبيق مبادئ الكتاب والسنة ، هان عليها أحياناً تعطيل مبدأ الاجتهاد والجهاد ضد الغزو الخارجي الذي أصبح يهدد كيان الأمة وعقيدتها . ربط مؤرخو هذه الدعوة جذورها بدولة الموحدين في شمال أفريقيا والأندلس. <sup>(١٣)</sup> فمنهم من اعتبرها ديناً ، بل ودولة <sup>(١٤)</sup> ، ومنهم من ذهب إلى القول بأنها تمثل الوجه الآخر لنفس العملة - الدعوة الوهابية . <sup>(١٥)</sup>

في حين اختار ابن عبد الوهاب خط المواجهة ضد الدولة العثمانية ، أثر السنوسي العمل المتأني المنظم ، متفادياً بذلك الزج بأتباعه الانخراط في العمل السياسي المباشر ، خشية الاصطدام بالحكم العثماني في طرابلس الغرب ، الذي أخذ ممثلوه هناك يتابعون عن كثب نشاط الزوايا السنوسية في إقليم برقة . ولتفادي الاصطدام بالباب العالي ، قرر الإدريسي نقل مقر إقامته من الزاوية البيضاء إلى واحة الجغبوب بعيداً عن نطاق نفوذه ، الذي لا يتعدى مدن ساحل الشمال الأفريقي . وفي واحات ومدن الداخل حققت الدعوة انتشاراً واسعاً بين القبائل والواحات الواقعة في عمق القارة السمراء ، عبر قوافل التجارة ، ليصل عدد الزوايا في إقليم برقة نحو (٤٥) ، وفي طرابلس (٢٨) ، و (١٥) في فزان. <sup>(١٦)</sup> فالزاوية لم تعد كما كانت عليه في الماضي مقراً لممارسة نشاطات الذكر والحضرة ، بل تعدتها لأن تصبح مؤسسة اجتماعية واقتصادية لها دستورها الخاص ، الذي ينظم سير الحياة فيها ، من العمل المثمر في الفلاحة ، إلى حياكة السجاد المتوفر من وبر الماشية والإبل ، حيث تحولت إلى ملجأ يؤمه طلاب العلم من كل حذب وصوب .

(١٣) محمد الطيب الأشهب : السنوسي الكبير ، ص ٦١ .

(١٤) محمد فؤاد شكري : السنوسية دين ودولة ، ص ٣٣ .

(١٥) المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب ، سبق ذكره ، ص ٥٧ .

(١٦) زيادة : ليبيا ، سبق ذكره ، ص ٧٠ .

إن المتتبع لمواقع هذه الزوايا في طرابلس الغرب ومحيطها القبلي ، يلاحظ ارتباطها العضوي بطرق القوافل ، مما أدى إلى تنشيط الحركة التجارية وتشجيع العشائر المتحاربة على الاستقرار والفلاحة . وانطلاقاً من كون الزوايا خلايا حية عامرة بالنشاط والحركة ، فقد أدت دوراً اجتماعياً كبيراً بما ضمنتها للقبائل من أمن وطمأنينة ، وذلك عن طريق تقوية رابطة الأخوة الدينية بدلاً من المؤاخاة القبلية ، وبما أشاعته بين سكان الحضر والريف من ود وتقاهم . فالزاوية إلى جانب كونها مستعمرة زراعية دينية ، تحولت معظمها إلى مراكز تنوير ثقافية ، تضم مدارس إسلامية نموذجية تتولى تحفيظ القرآن الكريم وتدرّس التفسير وعلم الحديث وغيرها من علوم الفقه والفرائض والتوحيد والنحو والبصرف والبلاغة . كما أن بعض طلابها كانوا يعملون على اكتساب الخبرات المهنية كصناعة السيوف وسروج الخيل والبارود .<sup>(١٧)</sup>

كان لكل زاوية شيخ وجماعة عرفوا بـ " الإخوان " ، كما يرد ذكرهم في مؤلف السنوسي ( السلسيل المعين في الطرائق الأربعين ) . وقد وصف لنا محمد الطيب الأشهب بعض مظاهر الحياة في الزوايا ، التي عرف عنها أنها كانت أشبه ما تكون بخلايا ناشطة تعمل بانتظام على مدار الساعة . ومثلما حدد يوم من كل أسبوع ، وهو يوم الخميس ، للعمل الجماعي في الزراعة والصناعة والحرفية ، حدد يوم الجمعة أيضاً للتدريب على الفروسية واستخدام السلاح وغيره من فنون الحرب . وكانت رسالة الزاوية العسكرية واضحة منذ أن استقر نظام الزوايا في برقة ، حيث رأينا الزوايا والأربطة أقيمت في مواقع استراتيجية محصنة ، وذلك استعداداً لصعد المعتدين.<sup>(١٨)</sup> وللزوايا - خصوصاً الكفرة والجغبوب - دور لا يستهان به في مواجهة التغلغل الاستعماري الأوربي في المغرب العربي ، وحركة التنصير في عمق القارة الأفريقية .

في هذا المحيط ولدت الدعوة السنوسية كحركة دينية سلفية مجددة في الدين ومناهضة لمظاهر التصوف الزائف ، ومسلكية الدراويش ، الذين جعلوا معارفهم الصوفية بدعة في

(١٧) رأفت الشيخ : في تاريخ العرب الحديث ، ص ٢٤٨ .

(١٨) الأشهب : السنوسي الكبير ، سبق ذكره ، ص ٣١ .

خدمة الحكام الظلمة والصوص ليفوزوا منهم بالمال وحرية الشعوذة والنصب والاحتفال. فقد عاب السنوسي على السلطان العثماني الذي تقاعس عن رفع راية الجهاد ومقاومة الغزو الأجنبي لدار السلام . ورفض السنوسي التنسيق مع الإيطاليين لإيقاف الغزو الفرنسي لتونس عام ١٨٨١ ، كما رفض التحالف مع الألمان للوقوف في وجه النفوذ الفرنسي في أفريقيا ، محاولاً بذلك الابتعاد عن المنازعات الدولية ، والتركيز على عملية نشر الإسلام في أفريقيا الوثنية .<sup>(١٩)</sup> إلا أنه خرج عن حياده عندما توغل الفرنسيون في أواسط أفريقيا ، فاضطر إلى إعلان جهاده ومحاربتهم دون هوادة.

هكذا أدرك السنوسي خلال هذه الحقبة الاستعمارية أن التغلغل الأوربي في الديار الإسلامية ، يشكل موجة جديدة من موجات الحملات الصليبية الموجهة ضد دار الإسلام. وكانت رأس الحربة قد وجهت ضد الجزائر ، ومضت قدماً في طريقها لثلاثهم ما تبقى من الأقطار العربية الواحدة تلو الأخرى . فاقترض الأمر إقامة تلك السلسلة من الأربطة ، التي كانت أشبه بحصون دفاعية ومراكز ثقافية لحركة الجهاد الإسلامية. ويذهب دوفريه إلى القول بأن السنوسيين لعبوا دوراً مهماً في إعاقه المشروع الفرنسي الاستعماري في قارة أفريقيا ، وذلك عن طريق اللجوء إلى أعمال العنف واغتيال عدد من المبشرين والمستكشفين في أنحاء متفرقة من أفريقيا الأستوائية " .<sup>(٢٠)</sup>

استهدفت الدعوة السنوسية البحث في مسألة إحياء الأمة الإسلامية ، وبعثها من سباتها لمواجهة الخطر المحدق بها . بهذا الصدد عبر السنوسي الكبير عن قلقه العميق في هذا الشأن ، بقوله : " أفكر في العالم الإسلامي ، فبالرغم من سلاطينه وأمرائه ورؤسائه وعلمائه ، فهم لا يزدون عن أن يكونوا كقطيع من الغنم الذي لا راعي له ، في كل محل من محلات الإسلام تجد المسلمين وعلماء الدين ، ولكنك لا تجد في العالم الإسلامي مرشداً حقيقياً تكون غايته سوق الجميع إلى هدف واحد .. انظروا إلى أحوال السودان

(١٩) انظر محمد علي عامر : تاريخ المغرب العربي - ليبيا ، ص ١٣٠ .

(٢٠) Duveyrier. H. Le Conferie Muslilmane de Sidi Mohamed ben Ali Senousi son  
Domaine Geographique, p.58.

والصحراء تجلدوا أفواجاً من الشعوب يعبدون الأوثان ، ويوجد في كل مسجد من مساجد المعمورة جماعة من العلماء لا هم لهم غير راحة أجسادهم ، حريصين على لذاتهم ، غير قائمين بواجباتهم ، لا ضمائر لهم تؤنبهم على إهمالهم إرشاد هؤلاء المساكين . وقد اتصل بنا خبر أحوال العالم الإسلامي من القوافل التي ترد إلى بلادنا ، إننا مغلوبون في كل محل ، وإن المقاطعات والخطط المعمورة تذهب من أيدي المسلمين في كل وقت وبسرعة البرق . فالإسلام في حالة من التدهور المخيف وهو ما فكرت فيه .. " (٢١)

ولدى تفحص ما طلبه السنوسي من الناس - حكاماً ومحكومين - إيقاظ الأمة من غفلتها من خلال الدعوة الخالصة إلى الوحدة الإسلامية ، وإحياء الكتاب والسنة ، وإعادة فتح باب الاجتهاد على مصراعه . فهو بدوره لا يتردد في الإفصاح عن رأيه بضرورة إحياء مبدأ الجهاد كونه سنام الإسلام . وقد استلهم الفكرة ذاتها الرباط في سبيل الله من تجربة دولة المرابطين في المغرب العربي والأندلس ، وهو مشروع سياسي يقوم على المبدأ القرآني : «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ» (٢٢) فضلاً عن الأحاديث الشريفة التي تشدد القول على : إن "رباط يوم في سبيل الله خير من الدنيا وما فيها" (٢٣)

وما يستوقفنا حيال هذا الموضوع أيضاً ما ورد في تقرير الحاكم الفرنسي العام ردوفر يورجى ، عن النشاط الجاد ، الذي أظهرته السنوسية في مقاومتها للغزو الفرنسي للمغرب بوجه خاص، وقارة أفريقيا بوجه عام: " إن السنوسية هي أخطر أعداء نفوذنا نحن الفرنسيين في شمال أفريقيا وفي السنغال . والعقبة في سبيل توسعنا الاقتصادي والسياسي داخل القارة .. إن السنوسية هي المسؤولة عن جميع أعمال المقاومة التي قامت ضد فرنسا

(٢١) الجندي : العالم الإسلامي والاستعمار السياسي ، سبق ذكره ، ص ٢٦٢ .

(٢٢) القرآن الكريم : سورة الأنفال ، الآية رقم ٦٠ .

(٢٣) حديث شريف رواه أحمد وأبو داود والنسائي بسند صحيح .

في الجزائر . وإنما أيدت ثورة محمد بن عبد الله في تلمسان وصحراء الجزائر خلال أعوام ١٨٤٨ - ١٨٦١ ، وثورة الصادق بيجال الأوراس عام ١٨٧٩ .. إنها عائق تقف في طريق أهدافنا في القارة الواقعة شمال خط الاستواء". (٢٤)

فإذا كانت الحركة السنوسية قد رفعت لواء الجهاد انطلاقاً من موقفها المناهض للغزو الاستعماري الغربي ، فما هو موقفها من الدولة العثمانية خلال هذه الحقبة التاريخية ؟

إن النداء الذي أطلقه صاحب الدعوة لإصلاح شأن السلطنة العثمانية وتقويم الخلافة الإسلامية ، كان هدفه الغيرة على الإسلام وعزته . ولم يشأ السنوسي أن يسطدم بالسلطان العثماني كما فعل غيره من قادة الحركة الإصلاحية في بلاد المشرق العربي ؛ مفضلاً المنفى الطوعي لنفسه بعد أن قتل الوالي التركي حسن بك أحد مشائخه . واستقر به المقام في الحجاز بعد تأدية فريضة الحج عام ١٢٤٥هـ / ١٨٢٩م. وفي العام التالي ، تعرضت الجزائر للاحتلال الفرنسي ، هاجر السنوسي من بلاده مرة ثانية إلى الحجاز ومنها إلى القاهرة . (٢٥) والمرجح أن فكرة تأسيس الطريقة اختمرت في ذهنه أثناء إقامته الطويلة في الأراضي المقدسة ، حيث استشعر مخاطر الغزو الفرنسي للجزائر ، وعجز الدولة العثمانية في الدفاع عن العالم الإسلامي .

كان الهدف جلياً ، وهو تحقيق وحدة إسلامية تتجاوز حدود الأعراق والمذاهب من أجل تحقيق إجماع عام لمواجهة التحديات الكبيرة : استعمار أوربي مسلح بقوة العلم والسلاح ، وسلطنة عثمانية أصابها الوهن والعجز عن الاضطلاع بالدور المأمول في الدفاع عن بيضة الإسلام . وإزاء هذه التحديات كان لا بد من إعمال الفكر والتجديد في الدين عن طريق الدعوة إلى إحياء مشروع الخلافة الإسلامية ، لأن السلطنة العثمانية ، كانت حينه تمثل حلاً مؤقتاً للعالم الإسلامي ، فهي لا تتعدى إشكالية "خلافة الضرورة". (٢٦)

(٢٤) الجمل : المغرب العربي ، سبق ذكره ، ص ١٥٩ .

(٢٥) محمد عمارة : العرب والتحديث ، ص ١٦٢ .

(٢٦) حوراني : الفكر العربي ، سبق ذكره ، ص ٢٨٨ .

فالأتراك العثمانيون ، وعلى رأسهم السلطان عبد الحميد كانوا يشكلون عبئاً على الأمة . وقد أشار السنوسي في مؤلفه ( الدرر السنية في أخبار السلالة الإدريسية ) إلى أن الإمامة والخلافة محصورة في قريش ، مستشهداً لذلك بسيل من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة ، لكنه لم يرفض صراحة وجوب فسخ البيعة ، بل ودحض خلافة آل عثمان ، كما فعل ابن عبد الوهاب ، صاحب الدرعية ، حرصاً منه على مستقبل دعوته ، وتقديراً لدخول أنصاره في مغامرة سياسية وعسكرية ضد الدولة العثمانية بمجولة العواقب .

من جهة أخرى ، لعب السنوسي دوره بذكاء ، إذ عمد إلى مساندة السلطان العثماني والوقوف إلى جانبه ، رغم ما كان يعتقد في الأصل من أن الإمامة في قريش ، حرصاً منه على وحدة الصف . ورأى الباب العالي في الدعوة السنوسية حليفاً سياسياً ، تأكيداً منها لتوطيد نفوذها في طرابلس الغرب ؛ حيث يحظى بدعم أهل البلاد وأعيانها . وكان الفرمان الذي أصدره السلطان عبد المجيد عام ١٢٧٣هـ / ١٨٥٦م ، قد حول السيد السنوسي صلاحيات واسعة تفوق صلاحيات الوالي العثماني ، بمثابة اعتراف رسمي بمركزه الديني والسياسي .<sup>(٢٧)</sup> وما زاد السلطات العثمانية ثقة بالدعوة السنوسية ، كثرة العرائض المقدمة من القناصل الأوروبيين الذين أظهروا ضيقهم الشديد من نشاط الإخوان الموجه ضد رعاياهم ، لاسيما التحار والمبشرين بالدين المسيحي في قارة أفريقيا .

كانت برقة تمثل معقل الحركة السنوسية ، بالمقارنة لطرابلس الغرب وفزان اللتان كانتا تقعان تحت نفوذ الوالي والحاميات العثمانية . وقد أثبت الإخوان في الزوايا وجودهم في تصديهم للغزو الاستعماري - الفرنسي والإيطالي - خلال القرنين التاسع عشر والقرن العشرين . كما أعرب الباب العالي عن ثقته المتناهية بالدعوة وصاحبها ، بهذه العبارات : " وإذا كان هناك أحد يركن عليه في الدفاع عن حقوقنا ، فهو الشيخ السنوسي ، لأنه قادر على أن يجمع حوله ثلاثين ألفاً من الرجال ، ولن يتخلى عن بنغازي

(٢٧) شكري : السنوسية ، سبق ذكره ، ص ٥٨ .



إلا بعد قتال . فإذا قام السنوسيون قومتهم ، فلا بد أن يجروا الإيطاليين إلى صراع دموي أشد مما شهدته السودان في ثورة المهدي . " (٢٨)

تجدر الإشارة هنا إلى أن السلطان عبد الحميد ، كان قد أعفى ممتلكات الطريقة السنوسية من الضرائب ، واعترف لزعامتها بجمع ضريبة العشر من أتباعها ، وحين فُصلت برقة إدارياً في عام ١٣٠٧هـ / ١٨٨٩م عن ولاية طرابلس ساعد السنوسيون الإدارة التركية في جمع الضرائب والتنسيق في النواحي الأمنية ، وحماية الثغور الإسلامية في شمال أفريقيا من الغزو الاستعماري الفرنسي والإيطالي . (٢٩)

وإذا كان السنوسيون لم يلبوا طلب السلطان عبد الحميد ونجدته إبان الحرب الروسية - التركية ( ١٢٩٣-١٢٩٥هـ / ١٨٧٦-١٨٧٨م ) ، إلا أنهم ناصروا القبائل الثائرة في جهادها ضد الاحتلال الفرنسي لتونس عام ١٢٩٨هـ / ١٨٨٠م. ومع ذلك حرص الباب العالي على بقاء علاقات المودة مع الحركة السنوسية ، انطلاقاً من رغبة السلطان في احتوائها ، هي وغيرها من التيارات الدينية في الأقطار الإسلامية تحت شعار الجامعة الإسلامية في مواجهة المد الاستعماري الغربي .

ومن هنا فقد مضت الدول الأوربية تحرض الباب العالي على الحركة السنوسية ، كما فعلت بالنسبة للدعوة الوهابية . ومنذ عام ١٣٠٦هـ / ١٨٨٨م ، بدأت الشكوك تساور عبد الحميد في نوايا محمد الشريف الإدريسي وأنصاره ؛ وكان السلطان العثماني في ذلك الوقت واقعاً تحت تأثير الدعاية الأوربية، التي رأت في امتداد السنوسية إلى وسط وغرب أفريقيا ، ونشر الدين الإسلامي بين القبائل الأفريقية خطراً يهدد مصالحها السياسية والاقتصادية ، ويعطل نشاط المبشرين . لهذا الغرض أرسل السلطان عبد الحميد بعثة رقابة تركية ، لحصر الأسلحة ومراقبة نشاط الزوايا المنتشرة في أنحاء ليبيا . ورغم أن الوفد المكلف بالرقابة على السنوسية ، عاد إلى الآستانة بأخبار مطمئنة ، رأى السنوسي

(٢٨) أحمد فهد الشوابكة : حركة الجامعة الإسلامية ، ص ٢٣٣ .

(٢٩) عامر : تاريخ المغرب العربي الحديث ، سبق ذكره ، ص ٩١ .

أنه من الصواب ترك منطقة الجغبوب ، والانتقال إلى الكفرة عام ١٣١٣هـ / ١٨٩٥م ،  
تفادياً للصدام مع الإدارة التركية . (٣٠)

اتسمت العلاقات السنوسية - التركية بالتوتر ، عند وصول ضباط الاتحاد والترقي إلى سدة الحكم في الآستانة ، عقب الإطاحة بالسلطان عبد الحميد ، لاسيما عندما قدم موظفو الحكومة التركية لجمع الضرائب على منتحات أراضي الزوايا بين عامي ١٣٢٦-١٣٢٧هـ / ١٩٠٨ - ١٩٠٩ م . (٣١) كانت محاولة الحكومة الاتحادية في إستانبول فرض سياسة مركزية قائمة على التتريك ، قد دفعت السيد السنوسي إلى استنكار هذه السياسة ومناهضتها . وذلك من خلال التعارض ، الذي يراه بين فكرة الجامعة الإسلامية والدعوة الطورانية في معالجة المشاكل القائمة في البلاد العربية ، التي كانت تغلي كالمرجل ضد ضباط الاتحاد والترقي المعروفين بنزعهم الطورانية - العلمانية . فكان لابد من أن تكون الغلبة للمشروع الاستعماري الاستيطاني ، الذي نفذه الإيطاليون خلال الحرب الطرابلسية الأولى والثانية ، عندما تقاعس الباب العالي عن مهمة الدفاع عن ليبيا ، وجد السنوسيون أنفسهم منفردين في ساحة الجهاد .

يرى أحمد فهد الشوابكة أن أهل ولاية طرابلس ظلوا على ولائهم للسلطان عبد الحميد ، " فهو بالنسبة لهم خليفة المسلمين ، وملجأ الدنيا والدين .. ودرعهم الواقى ضد محاولات أوروبا للنيل من استقلالهم . " (٣٢) ورغم ما في هذا القول من مبالغة ، فقد ثبت أن الدولة العثمانية في لحظات انحدارها نحو الهاوية ، قررت سحب قواتها من طرابلس الغرب عشية الحرب العالمية الأولى . وعلى إثر ذلك استطاعت القوات الإيطالية احتلال معظم مدن الساحل بما فيها طرابلس وبنى غازي ، حيث تجشم الأهالي عبء الدفاع عن البلاد بمفردهم . (٣٣)

(٣٠) أمين سعيد : ثورات العرب في القرن العشرين ، ص ١٥٤ .

(٣١) صبحي : محاضرات في تاريخ شمال أفريقيا ، ص ٣٢٠ .

(٣٢) الشوابكة : حركة الجامعة الإسلامية ، سبق ذكره ، ص ٢٣٦ .

(٣٣) زيادة : ليبيا ، سبق ذكره ، ص ٨١ وما بعدها .

وعلى الرغم من النجاح المحدود الذي حققه أهالي طرابلس الغرب ضد الغزو الإيطالي، فإن قرار تركيا سحب قواتها من هناك ، كان بسبب اشتغالها بأكثر من جبهة قتال ، خصوصاً الحرب البلقانية ، مما أجبرها على توقيع معاهدة أووشي (لوزان) مع إيطاليا في أكتوبر عام ١٣٣١هـ / ١٩١٢م . وهذا الرأي يؤكد شوقي الجمل ، بقوله : " نخرجت تركيا من ميدان القتال وصارت الزعامة السنوسية هي كل شيء في مقاومة المستعمرين الإيطاليين. " (٣٤)

ترتب على هذه المعاهدة عدة نتائج ، كان من أهمها :

- إصرار الدول الأوروبية إلى الاعتراف بتبعية طرابلس وبرقة لجمهورية إيطاليا .
- رفض الليبيين الاعتراف بهذه المعاهدة كونها أبرمت بين طرفين لا يمتلكان الحق الشرعي في التصرف بأراضي غيرهم .
- ظل الولاء العام في طرابلس الغرب للسلطان العثماني قائماً على روابط دينية أكثر منها روابط وطنية . كما ترتب على هذه المعاهدة أن أصبحت البلاد تخضع لقيادتين : الأولى في برقة وفزان ، يتولى زعامتها السنوسيون ، والثانية في طرابلس بقيادة سليمان الباروني . (٣٥)

تبقى إشارة واحدة إلى أن الدعوة السنوسية رغم نشاطها الديني الإصلاحية ، وديمومتها السياسية أقل تأثيراً في طرابلس الغرب ، مقارنة بما هو عليه الحال لعدد من الحركات الدينية في أجزاء أخرى من البلاد العربية ، التي كانت خاضعة اسمياً للدولة العثمانية . وقد وجدنا جذوراً تاريخية لمعظم تلك الحركات الدينية ، خصوصاً في المشرق العربي ، حيث شكلت تحدياً سافراً للباب العالي قبل وأثناء قيام الحرب العالمية الأولى.

(٣٤) الجمل : المغرب العربي ، سبق ذكره ، ص ٣٧٧ .

(٣٥) المصدر نفسه ، ص ٣٧٨ .

## الفصل الرابع

### المهدية في السودان (١٢٦٠ - ١٣٠٣هـ / ١٨٤٤ - ١٨٨٥م)

#### جذور المسألة السودانية :

نشأت المسألة السودانية في رحم المسألة المصرية، منذ قدوم الحملة الفرنسية كمقدمة للتغلغل الاستعماري الأوربي في القارة السمراء . ونحن هنا نميل إلى القول إن جذور الحركة المهدية كانت كامنة في التربة السودانية، منذ اعتناق أهل السودان الإسلام. فالقبائل العربية المهاجرة نحو الشمال استقر معظمها في فسطاط مصر ، والبعض الآخر في السودان كانت تأبى التفريط بحريتها واستقلالها . وتعتبر قبيلة الجعليين من أقوى القبائل العربية سطوة وشكيمة، فقد انتشرت في المنطقة الممتدة من وادي حلفا حتى جنوب أم درمان . وتأبى في المرتبة الثانية قبيلة جهينة ، ويتفرع منها بطون صغيرة أهمها الكبابيش والبقارة التي تقطن شرق السودان والجهات الوسطى من كردفان . استقرت هذه القبائل في السودان باتباعها طرقاتاً سلمية في نشر الدين الإسلامي بين القبائل الوثنية عن طريق المصاهرة السياسية مع رؤساء العشائر .<sup>(١)</sup>

وكانت النتيجة الحتمية لهذا الاندماج الاجتماعي اعتناق جيل المولدين دين القبيلة صاحبة النفوذ ، مما ساعد على توطيد الإسلام في البلاد على حساب الديانة الوثنية، باستثناء الجزء الجنوبي من السودان . وبمرور الوقت أصبح السودان جزءاً لا يتجزأ من الحضارة العربية الإسلامية بوجه عام ، وحضارة وادي النيل بوجه خاص . وقبل إلحاق السودان بمصر عام ١٢٣٦-١٢٣٧هـ / ١٨٢٠ - ١٨٢١م ، لم تكن العشائر القاطنة إقليم الوادي قد خبرت نظاماً سياسياً ناضجاً ، كما هو الحال في شمال البلاد .

(١) انظر حسن محمود : الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا ، ص ٣٣٩ .

كان السودان من حيث الإدارة والحكم ، يضم خليطاً من ممالك صغيرة وقبائل منتشرة في أنحاء البلاد ، ترفض الانصياع والإذعان للسلطة المركزية . وكانت سلطة إمارة الفونخ في الشرق ، وسلطنة الفونخ في الغرب ، والنوبيون في الشمال محدودة للغاية ، في أقاليم جغرافية منعزلة . وبالرغم من محاولة سلطنة الفونخ المعروفة بتوجهها الإسلامي توحيد البلاد تحت سيطرتها ، إلا أنها فشلت أمام قوة سلطنة دارفور في الغرب ، التي لم تستطع هي الأخرى مد نفوذها على أنحاء السودان وتوحيده . <sup>(٢)</sup> ولولا اعتناق السودانيون الدين الإسلامي والتغلغل المصري في الفترة الحديثة ، لما تمكنت هذه الأعراق والقبائل من التعايش بسلام في إطار كيان سياسي أرسيت قواعده أثناء الحقبة العثمانية .

عرف عن الشعب السوداني تلك الخصوصية ، التي منحتة هوية سياسية وثقافية يغلب عليها البناء القبلي المعقد وحياة الرعي والتنقل ، فضلاً عن ذلك حياة الاستقرار على ضفاف نهر النيل ، حيث يشتغل غالبية السكان بالزراعة والتجارة . وثمة ظاهرة اجتماعية أخذت بمرور الزمن تسيطر على تفكير السواد الأعظم من أهل البلاد ، اعتقادهم بكرامات الأولياء الصالحين من الناس ، الذين أقاموا لهم المزارات الدينية . في هذا المحيط الاجتماعي ، ظهرت زعامات دينية كان من أبرزها شخصية السيد محمد بن أحمد المهدي ، الذي أعلن نفسه على الملأ خليفة وادعى المهديّة لنفسه ، وهو يرمي من وراء ذلك إلى إنهاء الوصاية المصرية على إقليم السودان .

إن استيعاباً موجزاً للخلفية الإسلامية في السودان أمر ضروري لمن أراد دراسة تاريخ الجزء الجنوبي من وادي النيل إبان الحقبة العثمانية الثانية . فقد اعتمدت الدولة العثمانية منهجها الغير مباشر في حكم البلاد بواسطة القوى المحلية والعصبيات القبلية . وبسبب التوسع العسكري العثماني في شمال إفريقيا اضطر الباب العالي إلى دمج السودان إلى ولاية مصر ، رغبة منه في تخفيف عبء النفقات المالية . ومن هنا نشأت البدايات الأولى للمسألة السودانية ، وهي كما تبدو منذ الوهلة الأولى امتداداً للوصاية المصرية القديمة على إقليم وادي النيل .

(٢) عمارة : العرب والتحدي ، سبق ذكره ، ص ١٧٥ .

### فما هو المستجد في المسألة المصرية - السودانية ؟

يعزو جلال يحيى ظهور الحركة المهديّة إلى عوامل اجتماعيّة ودينيّة واقتصاديّة، وإداريّة، هزت المجتمع السودانيّ هزاً عميقاً بفعل التغلغل الاستعماريّ واستخدام الأوربيين على نطاق واسع في إدارة شؤون البلاد والعباد . فكانت النتيجة الحتمية خروج المهديّ كرد فعل مباشر لمحاولة مصر " توحيد حوض النيل ، مستندة في ذلك إلى نظرية الحدود الطبيعيّة للدولة ، والتي كانت من ضروريات تطبيقها إدخال منابع النيل وسواحل البحر الأحمر وخليج عدن داخل نطاق واحد ، وتوحيدها جميعاً في شكل كتلة متميزة في شمال إفريقيا . " (٣)

استقبل السودان العرب الفاتحين ضمن طلائع الجيش الإسلاميّ الذي أرسل بقيادة عمرو بن العاص لفتح مصر وفلسطين . وكان لظهور العرب والمسلمين كقوة مؤثرة في مسرح الأحداث ، أثره في استقرار بعض القبائل العربيّة في شرق السودان ، حيث اعتنق عدد كبير من أهل البلاد العقيدة الجديدة . وهناك أقام الإسلام لنفسه دولاً وممالك متفرقة في عمق القارة السمراء ، حيث انتشر الدين الخفيف في محيط وثني . (٤)

لم يكن مجيء قوات محمد عليّ إلى السودان بداية الاهتمام المصريّ بالسودان ، بل إن العثمانيين قاموا باحتلال بلاد النوبة مباشرة بعد زحفهم على مصر في بداية القرن السادس عشر . ولكن السيادة العثمانية على البلاد لم تدم طويلاً إذ استعادها محمد عليّ ، الذي اعترف الباب العالي به والياً على وادي النيل . وبوفاته أهمل خلفاؤه عباس وسعيد أمور السودان ، واقتصرت نشاط الإدارة المصرية على جمع الضرائب ، وتمادى عدد كبير من موظفي الدولة بالانغماس في تجارة الرقيق والعاج والذهب وريش النعام وخشب الأبنوس. (٥) وزاد من عوامل السيطرة المصرية على السودان ، سعي الطبقة الألبانية التركية

(٣) جلال يحيى : تاريخ إفريقيا الحديث والمعاصر ، ص ٣٣٧ .

(٤) Michael C. Hudson. Arab Politics The Search for Legitimacy, p. 325.

(٥) P.M. Holt, The Mahdist State in the Sudan, p. 184.

الحاكمة لبناء دولة عظمى على غرار الإمبراطوريات الغربية ، وتطبيق نظريات العنصرية وسيادة الرجل الأبيض ، التي لقيت رواجاً في عهد الاحتلال البريطاني .<sup>(٦)</sup> كل هذه العوامل كانت كفيلة بخلق جو من الشكوك والعداء تجاه النفوذ والسيطرة الخارجية ، التي لا يهتمها أمن السودان واستقراره أكثر مما يهتمها استغلال خيراته وثروته الطبيعية وقوته المادية والبشرية.

لقد كان السودان المحطة الأولى لمصر في قارة أفريقيا . وجاء الخديوي إسماعيل للحكم وفي مخيلته "مشروع السودان" ، فعزز الحاميات المصرية في أنحاء البلاد مستغلاً حادث تمرد الفرق السودانية في توكرار عام ١٢٧٣هـ / ١٨٥٦ م . ولإكمال مشروعه حصل إسماعيل على موافقة الباب العالي بضم سواكن ومصوع إلى البحر الأحمر . وكان من نتائج ضم مصوع أن اصطدمت مصر مع الحبشة ، التي أعاققت المشروع المصري في الهضبة الأثيوبية . وكإجراء احترازي ، احتل الجيش المصري عام ١٢٩٢هـ / ١٨٧٥ م ميناء زايلا وأحرم الحبشة من تأمين منفذ بحري لها في مياه البحر الأحمر . ولكن أهداف إسماعيل لم تقتصر على إرسال الحملات الاستكشافية ، بل طمحت إلى ضم مجرى النيل الأبيض حتى منابعه تحت السيادة المصرية . ولكي يحصل على تأييد بريطانيا للمشروع ، أعلن استعداده لوضع حد لتجارة الرقيق في السودان . وفي عام ١٢٨٦هـ / ١٨٦٩ م ، عين صموئيل بيكر حاكماً على المنطقة الاستوائية الجديدة الممتدة حدودها عبر النيل جنوباً من غوندور أكو حتى منابعه عند البحيرات الكبرى .<sup>(٧)</sup>

وكان المشروع المصري في وادي النيل قد تحددت معالمه في بسط السيادة المصرية عليه جنوباً حتى خط الاستواء على يد البريطاني بيكر عن طريق إدخال نظام تجاري ، وفتح البحيرات الكبرى للملاحة ، وإقامة سلسلة من المواقع العسكرية ، والقضاء على تجارة الرقيق ، لكن القضاء على تلك التجارة لم يتحقق في عهده . وعندما عين إسماعيل

Samir Amin, The Arab Nation, p. 30.

(٦)

Vatikiotis. Ibid., p. 85.

(٧)

خلفاً له شارلز جوردون حاكماً عاماً على السودان عام ١٢٩٣هـ / ١٨٧٦م ، كان هم هذا الجنرال منصباً في القضاء على تجارة الرقيق ، فظهر النيل الأعلى وشمال السودان منها . ولما تأكد من إنجاز مهمته ، قدم جوردون استقالته من منصبه في عام ١٢٩٦هـ / ١٨٧٩م احتجاجاً على عزل الخديوي إسماعيل من قبل السلطان العثماني عبد الحميد الثاني .<sup>(٨)</sup>

عل أنه يجب أن نعترف بأن الحكم المصري في السودان من أجل النهوض بالبلاد ساعد في بناء مؤسسات الدولة الحديثة ، خاصة في مجال التربة والتنمية الاقتصادية . كما شجعت الإدارة المصرية الشعب السوداني على زراعة القطن وتجارة الصمغ ، ونجحت في إدخال محصول قصب السكر وزرع شجرة النيلة على نطاق واسع .<sup>(٩)</sup> وحسين عزل إسماعيل عام ١٢٩٦هـ / ١٨٧٩م ، كان وجود الأوروبيين في السودان كموظفين وتجار مغامرين قد زاد بشكل ملحوظ ، كما قوى تورطهم في شؤون مصر الداخلية تمهيداً لاحتلالها .

وموت محمد علي في عام ١٢٦٥هـ / ١٨٤٩م ، بدأ الانحطاط الملحوظ للإمبراطورية الألبانية ، بعد أن حجمت حدودها لتقتصر على وادي النيل - مصر والسودان . وكان من نتائج استقلال مصر عن الباب العالي ، ظهور طبقة تركية مالكة مصدر تدمير قطاع واسع من السكان تجاه هؤلاء " الجباة الغلاظ السفلة " ، الذين مارسوا ضروباً من " الظلم والعسف ، وكان بين هؤلاء الجباة عدد من السودانيين لم يكن تفلت منهم فرصة لإثراء أنفسهم وتوظيف أقاربهم بغية تحقيق هذا الغرض . وكان كلاهما على كفاية يعرف حالة البلاد وكيفية حكم الأهالي ، ولكنهما كانا ينشغلان لمصلحتهما".<sup>(١٠)</sup>

كانت الحياة السياسية في السودان على فقرها يتوزعها الزعماء القبليون والدينيون ، كما انقسم العلماء إلى فقهاء سلطة ارتبطوا بالحكومة ووظائفها وعطائها ، وشيوخ الطرق

Sydney N. Fisher. The Middle East, p. 292.

(٨)

Hudson, Ibid., p. 112.

(٩)

(١٠) انظر سلاطين باشا : السيف والنار في السودان ، ص ٥٩ .



الصوفية الذين التصق معظمهم بعامّة الشعب المتململ من الحكم الأجنبي . وفي ظل تلك الأوضاع السياسية والاقتصادية المتردية ، ظهر محمد أحمد المهدي بدعوته الدينية الإصلاحية الرامية إلى الخلاص من الحكم التركي الشرکسي والنفوذ البريطاني المتزايد في أنحاء السودان .<sup>(١١)</sup> كما أخذ يطالب وجهاء وأعيان البلاد بالهجرة إليه ومناصرة دعوته بهدف إعلاء كلمة الله والجهاد في سبيله.

فما هي طبيعة الدعوة المهدية ، والأسباب الموضوعية التي أدت إلى قيام إمارتها وسقوطها في فترة وجيزة من الزمان ؟

تذكر المصادر على اختلافها أن استجابة أهل السودان للحكم المصري ومؤسساته لم تكن إيجابية . فقد كان ممثلو الإدارة المصرية - البريطانية ولاسيما في إقليمى دنقلة وكردفان ضارة بالسكان ، إذ أن الحكمدار رؤوف باشا منذ تعيينه في هذا المنصب ، كان يسعى إلى تحويل السودان إلى مزرعة خاصة به ، وكان نظام السخرة قد هبط بالسكان إلى مستوى العبيد .<sup>(١٢)</sup> فوجد أهل السودان ضالّتهم المنشودة في المهدية ، وهم لا يترددون لحظة واحدة في مواجهة تجار الرقيق، الذين نعتوا بـ (كلاب الدنيا)، فسرعان ما تحولت المهدية من دعوة دينية إلى حركة اجتماعية ذات مضامين سياسية يرمي صاحبها إلى قيام دولة إسلامية مستقلة عن النفوذ البريطاني من جهة ، والوصاية المصرية من جهة ثانية .<sup>(١٣)</sup>

وقبل أن يستولي الإنجليز على مصر ، كان الجنرال جوردون ، الذي عينه الخديوي إسماعيل حاكماً على المقاطعة الاستوائية عام ١٢٩٣هـ / ١٨٧٦م ، ليصبح في وقت لاحق حاكماً عاماً على السودان . وكان تعيين الأوربيين في المناصب الإدارية التنفيذية من أهم الأسباب التي أثارت سخط الشعب السوداني ، والتي انتهت بالأزمة السياسية ،

(١١) محمد عمارة : العرب يستيقظون فجر اليقظة القومية ، ص ٣٠٥ .

(١٢) فلاديمير لوتسنكي : تاريخ الأقطار العربية الحديث ، ص ١١٥ .

(١٣) مكي شيككة : السودان عبر القرون ، ص ٤١١ .

وظهور بواذر الثورة المهديّة . فكثيراً ما كان الموظفون الأوروبيون بنزعتهم الاستعمارية المتعالية يصدرّون توجيهات إدارية تتضارب مع الأعراف القبلية والتقاليد الإسلامية للشعب السوداني . وكانت فكرة تعيين الحكمدار محمد رؤوف حاكماً على السودان خلفاً للبريطاني جوردون ، تهدف إلى امتصاص النقمة الشعبية ضد الحكم المصري . ولم يحض على حكمه للبلاد سوى ثلاثة أعوام ، حتى خرج محمد أحمد المهدي بدعوته معلناً مهديته عام ١٢٩٩هـ / ١٨٨١م ، واتخذ من جزيرة أبا قاعدة لحركته .<sup>(١٤)</sup> وطفق يبعث الرسل إلى أعيان ووجهاء البلاد يبلغهم بأن المهدي المنتظر ، جاء ليملاً الأرض عدلاً ومساواةً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً . وسرعان ما انتشرت دعوته وكثر أنصاره ومريدوه في طول البلاد وعرضها .

لقد حذر محمد أحمد المهدي الخديوي من مغبة الاستعانة بالأجانب في حكم الديار الإسلامية ، بقوله : " اعلّموا أن دسائس أهل الكفر ، التي أدخلوها على أهل الإسلام وضلّلتهم التي مكنوها في قلوب الأنام ، قد أفضت إلى اندراس الدين ، وعطلت أحكام الكتاب والسنة بيقين ، فصارت شعائر الإسلام غريبة بين الأنام ، وتراكت الظلمات ، وانتشرت البدع ، وأبيحت محارم الإسلام . " <sup>(١٥)</sup>

وحين استولى الإنجليز على مصر عام ١٣٠٠هـ / ١٨٨٢م ، كان الاحتلال للسودان قد أصبح واقعاً وحقيقة . فقد أخذ جوردون يتصرف على هواه ، فأخذ يقرب منه حاشية الخديوي المحسوبة عليه في جنوب البلاد . وجاء قرار تعيين التاجر إلياس مسؤولاً عن جمع الضرائب ومنحه رتبة باشا ، بمثابة الشرارة التي أشعلت النار في الوادي . وقد استاء وجهاء وأعيان البلاد من تصرفات عبدالرحمن بانقا ، أحد التجار المقربين من إلياس وسيدهما جوردون ، الذي كلفهما بجمع الضرائب من السكان . جاء رد الشيخ ملك آدم ، الذي رفض بدوره تسليم الضرائب لهذا التاجر المرابي ، قائلاً : " إني أدفع للتجار أثمان

(١٤) مكّي شبّكة : مملكة الفونج الإسلامية ، ص ٢٥٣ .

(١٥) الجندي : العالم الإسلامي ، سبق ذكره ، ص ٢٦٩ - ٢٧٠ .

البضائع التي أشتريها ، ولكني لا أدفع لأحد خراجاً" . وفي مجمل رده على إلياس باشا ، أظهر آدم استنكاره الشديد متساءلاً بدوره : " هل مات الأتراك وسائر البيض حتى صارت الحكومة تعين التجار حكاماً بدلاً من أن تعين الأشراف وذوي البيوتات ! " .<sup>(١٦)</sup>

نستشف من هذه العبارات ، مدى السخط والتذمر الذي عم أنحاء البلاد من التدخل الخارجي ، في ظل الإدارة المصرية . وكان خروج محمد أحمد إيذاناً بإشعال فتيل الثورة في أنحاء الوادي .

### الشيخ وطريقته :

ولد محمد بن أحمد المهدي في جزيرة لسب من أعمال دنقلة عام ١٢٦٠هـ / ١٨٤٤م ، من أب يمتحن حرفة تشييد القوارب المائية ، كما ينسب نفسه إلى بيت النبي محمد صلى الله عليه وسلم . استظهر القرآن منذ نعومة أظفاره ، ثم التحق بزاوية الشيخ محمد شريف نور الدائم ، شيخ الطريقة السمانية الصوفية ، حي أجازه شيخه وألبسه الخرقة ، ومنحه راية ليدعو لطريقته . انتقل المهدي داعياً لطريقته من لسب إلى الخرطوم ، ليستقر به المطاف في جزيرة أبا عام ١٢٨٧هـ / ١٨٧٠م ، حيث شيد هناك مسجداً وخلوة مجاورة للذكر والتدريس ، فاشتهر صيته وعلت مكانته على حساب شيخه . ففي مجال الدعوة ، اعترض بادئ الأمر على مسلكية شيخه في حفل ختان أحد أعضاء الطائفة السمانية ، الذين سمح لهم شيخه بالغناء والرقص ، فاحتج المهدي على ممارسة مثل تلك الطقوس المنافية للكتاب والسنة .<sup>(١٧)</sup>

على إثر ذلك الاعتراض الذي أبداه محمد المهدي ضد شيخه محمد شريف ، الذي أخذ بدوره يلعنه ويسبه متهماً إياه بالخيانة وشق عصا الطاعة ، بعد أن أقسم بيمين الولاء له ولطريقته . فكان الفراق عندما قرر التلميذ تنصله عن الطريقة السمانية ، وانضمامه رسمياً

(١٦) باشا : السيف والنار ، سبق ذكره ، ص ٦٠ - ٦١ .

(١٧) المحافظة : الاتهامات الفكرية عند العرب ، سبق ذكره ، ص ٦٥ .

إلى حلقة الشيخ القرشي ، أحد شيوخ الطريقة نفسها ، ليصبح بعد موت الإثنين شيخاً للطريقة ذاتها . ثم سافر إلى كردفان حيث يكثر الفقهاء ، وهم من أجهل الناس بعلوم الدين ، فلقي نجاحاً باهراً بين ظهرائهم ، حائلاً إياهم وأتباعهم على إعلان العصيان على ممثلي الحكومة الذين يخالفون قانون الشرع . ومن كردفان انتقل إلى المسلمية ، حيث التقى به هناك عبد الله بن محمد التعايشي أحد وجهاء قبيلة البقارة الذين يشتغلون برعي الإبل والبقرة ، فطلب منه الالتحاق بطريقة السمانية ، بعد تقديم قسم الولاء والطاعة أمامه . وجعل المهدي والتعايشي يخبران أتباعهما في السر أن الوقت قد آن لتطهير الدين من البدع والخرافات .

فهل كان الهدف من إعلان محمد أحمد مهديته خلافه الشكلي مع شيخه محمد الشريف ؟ أم أن عملية الخروج كانت تعني الثورة ضد الحكم المصري وإدارته الفاسدة ، التي اعتمدت على العنصر الأجنبي في حكم السودان ؟

إن أهمية الدعوة المهدية في تاريخ السودان الحديث ، تكمن في كونها تجد هويتها في الإسلام ، وفي اعتقادها الراسخ بوجوب خروج داعٍ من آل البيت ، يحمل اسم المهدي ، أو الإمام المستور .<sup>(١٨)</sup> علماً بأن فكرة "المهدية" استعملت على نطاق واسع في الفكر الإسلامي . فالمهدية بالنسبة إلى تعاليم السنة - مصطلح ديني يفاد منه ظهور مصلح ديني في كل قرن من الزمان لتنقية العقيدة وهداية العباد إلى الصراط المستقيم . في حين تعتقد بعض الفرق الشيعية أن المهدي هو الإمام الغائب المرتقب عودته إلى الأرض ملئها عدلاً وإحساناً بدلاً من الجور والطغيان.<sup>(١٩)</sup>

إن بعض الحركات السياسية والاجتماعية التي قامت في العالمين العربي والإسلامي قديماً وحديثاً ، قامت في الأساس باسم المهدي المنتظر ، كانت في الظاهر لتوظيف الدين خدمة لبرامجها وأهدافها . وكان الاعتقاد السائد أن ظهور المهدي إحدى دلالات الساعة.

(١٨) المصدر نفسه .

(١٩) محمود : الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا ، سبق ذكره ، ص ٤٠٨ .

ويؤيد الفكرة ذاتها عبد الرحمن بن خلدون بالقول : " اعلم أنه في المشهور بين الكافة من أهل الإسلام على ممر الأعصار أنه لا بد في آخر الزمان من ظهور رجل من أهل البيت يؤيد الدين ، ويظهر العدل ، ويتبعه المسلمون ، ويستولي على الممالك الإسلامية ، ويسمى بالمهدي . ويكون خروج الدجال وما بعده من أشراط الساعة الثابتة في الصحيح على أثره . " (٢٠) وقال شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية " إن الأحاديث التي يتحجج بها على خروج المهدي أحاديث صحيحة رواها أبو داود، والترمذي وأحمد وغيرهم من حديث ابن مسعود " . (٢١)

ظهرت فكرة المهدي في المغرب العربي على يد محمد بن عبد الله تومرت (ت ٥٣٧هـ / ١١٤٢م) مؤسس دولة الموحدين الشيعة التي امتد نفوذها من حدود المغرب إلى الأندلس ، وعادت الفكرة إلى الظهور في أنحاء مختلفة من العالم الإسلامي . وقد أثارت شخصية محمد المهدي في السودان جدلاً في أوساط المؤرخين وعلماء الاجتماع عن صحة مهديته . فالبعض اعتبره مجرد زعيم ديني ، نجح في تأليب الأفخاذ والقبائل حول زعامته في وقت بدأت فيه الإدارة المصرية في السودان تنحرف عن جادة الصواب . فتزعم حركة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ثم تدرج في دعوته حتى وصل في نهاية المطاف إلى ادعاء الوحي والمهدية . (٢٢) والبعض الآخر اعتبره دجالاً مشعوذاً أقام دعوته على الخداع والزيف وتذكية العصية القبلية ضد الوجود المصري - البريطاني في البلاد . أما عامة الشعب السوداني ، فقد اعتبروه زعيماً روحياً وفاتحاً إسلامياً لا يقل شجاعة وعلماً وتقوى عن الخليفة الراشد عمر بن الخطاب .

انضم إلى الحركة المهدية عدد لا بأس به من الزعامات القبلية والمرجعية الدينية ، وعلى رأسهم مشايخ الطرق الصوفية الذين أعلنوا معارضتهم الشديدة للوصاية المصرية على البلاد . غير أن الشروح المختلفة التي قدمها نفر من المؤرخين ، حول طبيعة الحركة

(٢٠) ابن خلدون : المقدمة ، سبق ذكره ، ص ٣١١ .

(٢١) الهربي : دولة المرابطين ، سبق ذكره ، ص ٩٠ .

(٢٢) باشا : السيف والنار ، سبق ذكره ، ص ٦٠ .

المهدية أثارت بدورها تفسيرات مختلفة حول الدعوة وصاحبها . وفي مجال التحالفات القبلية التي انعقدت حول زعامة المهدي ، نجد تارة تقوم على رابطة الولاء الشخصي ( القسم ) ، وتارة أخرى على المؤاخاة بين القبائل ( العvisية ) ، التي شكلت تحالفاً سياسياً ضد الحكم المصري - البريطاني . وكان محمد المهدي في أثناء سياحته ينظر في أحوال البلاد وسكانها ، وقد أدرك أن غالبية أهل السودان يكرهون موظفي الدولة أشد الكره نظراً لكثرة المطالب بالضرائب العالية ومتاجرتهم بدماء الناس وأبنائهم وأكل السحت . وللمحد من نقمة الشعب السوداني حاولت إدارة الاحتلال الحد من تجارة الرقيق، التي كانت تمثل مصدراً رئيسياً إلى جانب الزراعة ، مما أثار حفيظة العشائر الأخرى المستفيدة من هذه التجارة ، فنقمت على الحكومة وحلفائها من قبيلة الشائقية وطائفة الختمية .<sup>(٢٣)</sup> وأصبح غالبية السكان في مقاطعتي النيل الأبيض والأزرق يرفضون الاعتراف بسلطة خديوي مصر الذي انحصر نفوذه بالخرطوم والمناطق المحيطة بها .

اقترن اسم المهدي بالنبي ، وأعلن من جزيرة أبا أن الهدف من وراء دعوته وخروجه إعلاء كلمة الله وسنة رسوله . على إثر ذلك عين أربعة خلفاء له في حياته ، وهم : عبد الله التعايشي وعلي ولد حلو ومحمد الشريف ومحمد السنوسي ، الذين اشرفوا على إعداد جيش المهدي وتسليحه ، وجمع زكاة بيت المال والغنائم . وبالتالي أسند منصب القضاء والإفتاء إلى أحد مشايخ الأزهر ( أحمد ود جبارة ) ، الذي رافق المهدي في رحلته المضنية من جزيرة أبا إلى جبل قدير .<sup>(٢٤)</sup> ومن هناك أعلن مهاديته ، بقوله : " .. أراد الله في أزله وقضائه ، تفضله على عبده الحقير الدليل بالخلافة الكبرى من الله ورسوله . وأخبرني سيد الوجود صلى الله عليه وسلم بأني المهدي المنتظر ، وخلفني عليه الصلاة والسلام بالجلوس على كرسيه مراراً بحضرة الخلفاء الأربعة والأقطاب والخضر عليه السلام ؛ وأيدني الله تعالى بالملائكة المقربين وبالأولياء الأحياء والمقيمين من لدن آدم إلى زماننا هذا .. " (٢٥)

(٢٣) المصدر نفسه ، ص ٦٦ .

(٢٤) نعم شقير : جغرافية وتاريخ السودان ، ص ٦٦٨ .

(٢٥) مكى شيكة : السودان في قرن ، ص ١٥٩ .

وهكذا نجح محمد أحمد المهدي في نشر دعوته مع أنصاره الذين اتخذوا من جزيرة أبا معقل لهم بعد مبايعتهم إياه بالموت في سبيل الله .<sup>(٢٦)</sup> وكانت معركة أبا التي خاضها دراويش الحركة ضد القوات الحكومية بداية تحول جديد في تاريخ السودان الحديث ، حيث اقترنت المهدية بنظام العبودية التي فرضها الوجود الأجنبي في عمق القارة السمراء . فالقبائل التي بايعت محمد أحمد إماماً للدولة المهدية في السودان ، ينتسب غالبيتها إلى قبيلة البقارة ، وهم بطبيعة الحال قبائل عربية تعتمد في حياتها على تربية الأبقار ، ينتقلون بماشيتهم بحثاً عن الماء والكلأ بين النيل الأبيض والأزرق . وهذا يجعلنا نتساءل عن العوامل الاقتصادية والاجتماعية الكامنة وراء نصرة هذه القبائل للحركة المهدية من جهة ، وقصة المؤاخاة التي أجراها الشيخ محمد مع أسرة التعايشي لها صلة بذلك الصراع المنقطع بين زعامة قبيلتي البقارة والكباشية ، التي تدعي انتسابها لقريش .

فهل كان تأييد البقارة للحركة تعبيراً عن معارضة القبائل العربية القرشية لمهدية محمد أحمد بمجرد مزاحمة محموعة بين هذه العشائر ، التي كانت تدخل بين فترة وأخرى في مواجهة مكشوفة من أجل الماء والكلأ ، أم أن هذا التحالف كان في الأساس موجهاً ضد الحكم المصري - البريطاني ؟ يصف لنا الإخباريون صلة عميد أسرة التعايشي الشيخ محمد التقى والد عبد الرحمن عن صلة الدم التي تربطه بفخذ الجبارات . وكان هذا الفخذ ينتسب إلى " أولاد أم صرة " . ولهذا الأسرة دور مهم في مقاومة الحكم المصري وأعدائه المحليين ، الذين أثروا من تجارة الرقيق . ووجدت أسرة التعايشي ومعظم أفخاذ البقارة نفسها أمام فئة من موظفي الإدارة المركزية في الخرطوم ، تريد أن تستأثر بالحكم والثروة . فقرر أفراد هذه العائلة ( التعايشي ) الهجرة إلى مكة ، حيث يعيشون بقية حياتهم هناك ولا يرجعون إلى السودان .<sup>(٢٧)</sup>

(٢٦) تورد بعض المصادر صيغة البيعة التي قدمت لمحمد المهدي على النحو الآتي : " نقسم بالله العظيم أننا بايعناك على توحيد الله وألا نشرك به أحداً ، ولا نزي ولا نسرق ولا نأتي ببهتان ، ولا نعصيك في معروف . وبايعناك على زهد الدنيا وتركها والرضا بما عند الله والدار الآخرة ، وعلى أن لا نفر من الجهاد " . انظر المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب ، سبق ذكره ، ص ٦٧ .

(٢٧) باشا : المصحف والسيف ، سبق ذكره ، ص ٥٤ .

وفي طريق عبد الله التعايشي إلى الأراضي المقدسة ، سمع بالشقاق بين محمد المهدي وشيخ الطريقة السمانية محمد شريف ، فقرر الانضمام إلى حلقة الأول . فلا غرو إذن أن تساند قبيلة البقارة الشيخ المهدي في جزيرة أبا ، ويرسلو إليه الوفود والمساعدات المالية ، فقد اعتبروه حليفهم السياسي ضد خصومهم من العشائر المجاورة . ويروي لنا التعايشي عن رحلته المضنية إلى المهدي المنتظر ، بهذه العبارات المفعمة بالأسى والمرارة : " كانت ملابسي ولهجة كلامي تدلان على أنني غريب ، وبعدما عبرت النيل كان كلما قابلي أحد قال لي : ماذا ترغب هنا ، اذهب إلى بلدك . ليس هنا شيء تسرقه ، وأهل النيل يسيئون الظن بنا لأن التجار الذين كانوا يذهبون إلى الغرب للزبير ، كانوا يلاقون عنتاً كبيراً من العرب ، وكنت عندما أسألمهم : أين المهدي المعروف باسم محمد أحمد وأين يقطن ؟ كانوا ينظرون إلي متعجبين ويقولون : وأنت ماذا ترغب منه . أنه لا ينجس شفتيه بذلك اسم قبيلتك ! " . (٢٨)

والملاحظ أن هذه المعاناة والمكابدة التي لقيها عبد الله التعايشي ورفاقه من قبيلة البقارة في هجرتهم إلى محمد المهدي في جزيرة أبا ، قد مهدت الطريق لهم الارتقاء في سلم الترتيب الاجتماعي للقبائل القاطنة في شرق وغرب السودان . فكانت الهجرة الثانية للمهدي من أبا إلى كردفان في فترة التعبئة المضادة للإدارة المصرية في الخرطوم . فبعد هذه الهجرة ، وإعلان محمد أحمد مهديته ، عظمت مكانة البقارة في عيون خصومها ، وقد أصبح التعايشي المساعد السياسي والعسكري له ويده اليمنى . فقد كان البقارة يمثلون العمود الفقري لجيش الإمارة المهدية . وكانت علاقتهما بعد نقل مقرها إلى كردفان تحسنت بقبيلة الجلابة والعرب الجعليين النازلين بين بربر والخرطوم وفي الجزيرة ، الذين تضرروا كثيراً من إجراءات الحكومتين المصرية والبريطانية ، اللتين قررتا طردهما من الجنوب . (٢٩)

(٢٨) المصدر نفسه ، ص ٥٥ .

(٢٩) المصدر نفسه ، ص ١٤٧ .



كل هذه الأمور كانت سبباً في أن يتحفز المصريون والإنجليز لاتخاذ إجراءات عسكرية لمواجهة خطر الحركة المهدية . لهذا الغرض أرسل رؤوف باشا خطاباً موجهاً لأحد قواده بطلب محمد المهدي إلى الخرطوم . وقد استقبل عبد الله التعايشي الوفد المصري برئاسة محمد أبو السعود فقادته إلى مقام المهدي ، الذي رفض الانصياع لقائد الحملة الذي ألح عليه السفر برفقته إلى الخرطوم ، حيث جاء رده متحججاً : " ماذا تريد مني ؟ وحق الله ورسوله ما أنا إلا سيد هذه البلاد ، ولن أذهب إلى الخرطوم لكي أبرئ نفسي " . (٣٠)

وتشير الروايات إلى أن مساعده ( عبد الله التعايشي ) نصحه بالانتقال من جزيرة أبا إلى كردفان ، أمراً تختمه الضرورة السياسية لنجاح الدعوة . وقد استجاب محمد لنصيحة صديقه بالرحيل إلى كردفان ، حيث أذاع بين أتباعه أنه قد أوحى إليه الذهاب إلى جبل ماسة في بلاد المغرب . ولبعد المراحل ، قرر المهدي الاستقرار بجبل قدير الكائن بإقليم كردفان ، علماً بأن المأثور لدى أهل السودان أن المهدي يخرج في الأساس من جبل ماسة بشمال أفريقيا . وهكذا أمكن المهدي حل هذه المعضلة الاعتقادية بالوحي أنه خلف وراءه في أبا الخلفاء الراشدين الأربعة ( عمر وأبو بكر وعثمان وعلي ) . (٣١)

من جهة أخرى ، أشار رفيق دربه التعايشي إلى الظروف الصعبة المحيطة بهذه الهجرة - من جزيرة أبا إلى جنوب كردفان : " لما بلغنا القدير كانت النفوس قد بلغت الحناجر ، وكنا في غاية الإعياء بعد هذا السفر الشاق الطويل .. ولم نكن نحصل على معونة من الناس الذين كنا نجوز بلادهم ، وكان المهدي مع ذلك يقسم ما يحصل عليه من القليل الذي لديه بين الحجاج الذين كانوا يقصدونه ، وكان قلبي يتفطر عندما أسمع بكاء الأطفال والنساء ، ولكني عندما كنت أنظر إلى وجه المهدي تعود إلي الطمأنينة " . (٣٢)

(٣٠) المصدر نفسه .

(٣١) المحافظة : الاتهامات الفكرية ، سبق ذكره ، ص ٦٧ .

(٣٢) المصدر نفسه ، ص ٦٦ .

لقد أثارت دعوة المهدي قلق الإدارة المصرية التي بادرت بإرسال حملة عسكرية كلفت باقتحام جزيرة أبا معقل الحركة . واستطاع الشيخ محمد وأتباعه من الأنصار الذين لم يتجاوز عددهم المئتين التصدي للحملة المزودة بالأسلحة النارية الحديثة ، معتمدين على بركة المهدي ورماحهم . وكانت موقعة أبا تمثل أول أحداث الثورة المهديّة التي اشتعل لهيبها في السهل والجبل ، لاسيما بعد أن عبر الشيخ وأتباعه النيل الأبيض إلى جبل قدير ، حيث أسس هناك زاوية دينية حتى لا تطله القوات الحكومية . ومع أن الإدارة المصرية في عهد الحكمдар عبد القادر حلمي قد استطاعت تقليص نفوذه ، في إقليم سنار والجزيرة ، إلا أن قرار عزله في أواخر عام ١٣٠١هـ / ١٨٨٣ م ، مكن الحركة من استعادة عافيتها وتنظيم صفوفها استعداداً لمواجهة جديدة .

استمر الصراع سجّالاً بين المهديين والمصريين والبريطانيين حتى نهاية عام ١٣٠١هـ / ١٨٨٣ م لكن أنصار المهدي من الدراويش ما لبثوا أن استعادوا سيطرتهم على كردفان . وفي موقعة شيكان ، ألحق أتباع المهدي هزيمة منكرة بالقوات الحكومية بقيادة الجنرال هيكرس في ٥ نوفمبر ١٨٨٣ . ومنذ ذلك الحين لم تعد دعوة المهدي مجرد حركة تمرد ، لاسيما بعد أن تمكن أنصاره من بسط سيطرتهم على السودان الغربي ، وذلك بعزلهم معظم الحاميات الحكومية في بحر الغزال ، وتشديد الحصار على الخرطوم حتى سقوطها في أيديهم في يناير ١٨٨٥ ، وقتل الجنرال جوردون .<sup>(٣٣)</sup> وبوقوع الخرطوم في قبضة المهدي فرض سيطرته على أرض السودان ، باستثناء سواكن ومصوع وبعض المناطق الاستوائية . وكان الشيخ يرى أن بسط سيطرته على السودان قد مكّنه من التوغل في قلب القارة الأفريقية بهدف إقامة دولة إسلامية . غير أن موته المفاجئ في ١٣٠٣هـ / ١٨٨٥ م ، قطع الطريق على توسع وانتشار الحركة خارج بلاد السودان .

(٣٣) تذكر بعض المصادر أن المهدي أثناء حصاره لمدينة الخرطوم كان يهتم بإلقاء القبض على جوردون حياً ، حيث روي عنه أنه قال : " إني أريد أن أفندي به أحمد عرابي باشا " . انظر كلاً من جلال يحيى :

الثورة المهديّة وأصول السياسة البريطانية ، ص ٤٠ ، و :

Robinson, et al., Africa And The Victorian, p. 151.

والواضح أن مشروع إقامة دولة إسلامية في قارة أفريقيا ، كان قد اصطدم بأكثر من قوى محلية وأجنبية . ففي الداخل ضعفت سلطة خليفة المهدي عبد الله التعايشي ، نتيجة التمرد المستمر للعشائر السودانية ضد سلطته بتحرير من السنوسيين . وكانت أخطر ثورة تلك التي قام بها في ١٣٠٩هـ / ١٨٩١م أفراد من أسرة المهدي ، وبطش بهم التعايشي ، مما أدى إلى إضعاف عصبية الحركة ، ومن ثم أفولها نتيجة للتدخل الأجنبي . وكان هجوم القوات المهدية برئاسة عبد الرحمن النجومي على حدود مصر في عام ١٣٠٧هـ / ١٨٨٩م ، قد هدد كيان الحركة ومستقبلها . فالقوات المصرية بقيادة جرنفيل كانت تمتلك إمكانيات دفاعية ضخمة في الحدود النوبية لمصر بالقرب من وادي حلفه ، حيث خاض الجيشان المصري والسوداني معركة التحامية انتهت بسقوط عبدالرحمن النجومي في أرض المعركة ، واندحار قوات الدراويش . وهزيمة طوشكي في أغسطس ١٨٨٩م ، توقف زحف القوات المهدية في اتجاه مصر حتى تم استرجاع السودان بقوات مصرية - إنجليزية مشتركة عام ١٣١٤هـ / ١٨٩٦م .<sup>(٣٤)</sup> فكانت هذه الموقعة بداية التراجع السياسي للإمارة المهدية في شمال السودان .

وبدأت هذه السياسة المصرية تؤدي أكلها في أرض السودان ، حيث أخذ التجار المصريون والإنجليز يشقون طريقهم إلى الداخل في حوض وادي النيل بهدف ربط السودان بخط حديدي ، لكي تسيطر مصر على منتجات جنوب الوادي . وكان لهذا الإجراء أثره على معنويات دراويش الحركة المهدية بعد هزيمتهم في موقعة طوشي . منذ ذلك التاريخ ، أخذت سلطة الخليفة عبد الله التعايشي تضعف قبضتها على مقاليد السلطة والحكم في أنحاء البلاد . كما أن تكالب الدول الاستعمارية على قارة إفريقيا خلال هذه الحقبة ، لم يفتح الفرصة للحركة تعزيز قدراتها العسكرية بشكل ينسجم مع حجم التهديد الخارجي .

وفي فاشودة كاد يحدث صدام مسلح بين القوات الفرنسية ، التي سبق وأن احتلت البلدة في يوليو ١٨٩٨م ، ورفعت العلم الفرنسي عليها ،<sup>(٣٥)</sup> والقوات المصرية بقيادة

A.B. Theobald. The Mahdiya, p. 134.

(٣٤)

Robinson. Ibid, p. 366.

(٣٥)

كتشنر التي وصلت إلى البلدة في سبتمبر بعد استرجاع الخرطوم . وقد حسم النزاع سلمياً لصالح بريطانيا بعد أن قررت فرنسا سحب قواتها من السودان . وقد ظل الخلاف قائماً بين الإدارة المصرية والقوى المحلية التي قاومت الاحتلال البريطاني لإقليم وادي النيل في أواخر القرن التاسع عشر . ومن هنا تظهر قيمة الحركة المهدية كحركة دينية ذات أهداف سياسية مناوئة لمظاهر الحداثة وما رافقها من فساد اجتماعي واستنزاف اقتصادي للموارد السودانية .

استمرت الحرب سجلاً بين الطرفين دون تفوق طرف على الآخر . وكانت المعارك التلاحمية التي خاضها السودانيون ضد الجيشين المصري والبريطاني من جهة ، وضد نجاشي الحبشة من جهة ثانية ، وضد سلطان دارفور في الجبهة الغربية ، غير متكافئة . وجرت مصادمات داخل الحركة المهدية ، بين الأجنحة المتصارعة من أنصار التعايشي - قبائل كردفان ، وحلفائهم المنشقين من قبائل وادي النيل ؛ مما سهل للأعداء مهمة القضاء على الدولة المهدية . فاستغلت إيطاليا الظروف الصعبة التي تمر بها الحركة فزحفت بقواتها من إريتريا على إقليم كسلا عام ١٣١٢هـ / ١٨٩٤م . ثم جاء الهجوم الفرنسي - البريطاني المشترك الذي اجتاح السودان من جهة الشمال والغرب عام ١٣١٦هـ / ١٨٩٨م .<sup>(٣٦)</sup> ولم يبق من الإمارة المهدية ، سوى عاصمتها التي ظلت صامدة لأعوام ، رغم الحصار الخانق المضروب حولها .

وكان لا بد لهذا الحدث أن يؤدي إلى عواقب خطيرة ، فإزاء هبوط معنوية أتباع ، خرجت معظم أنحاء السودان عن سلطنتهم ونفوذهم . وأصبح الطريق للخرطوم ممهداً أمام الإنجليز وأعدائهم المصريين ، الذين أعدوا العدة لاقتحام أم درمان وغيرها . وبعد سلسلة من المعارك الطاحنة ، استخدم فيها الطرفان مختلف أساليب القتال والمناورة ، حسم الصراع لصالح السلطات المصرية . وكانت الشجاعة على حد قول محمد أحمد محبوب "وحدها غير كافية أمام مدفع مكسيم ، سلاح أوربا الجديد ، الذي استعمل أول مرة في

(٣٦) ستوكي : تاريخ الأقطار العربية ، سبق ذكره ، ص ٣١٠ .

حملة كبيرة . حين أشرقت شمس ذلك اليوم هجم نحو عشرة آلاف من الأنصار على  
ميسرة جيش كتشنر وقلبه ، وقبل أن يجبروا على التراجع تركوا وراءهم في الميدان ألفي  
قتيل . " (٣٧)

وبسقوط أم درمان في يد الإنجليز ، وسقوط عبدالله النجومي وغيره من القادة  
الميدانيين في أرض المعركة ، لم تتمكن الإمارة المهدية من النهوض من كبوتها ، كما حدث  
للحركة الوهابية على إثر سقوط الدرعية ودولتها السعودية الأولى . فالدولة المهدية التي  
أسسها محمد أحمد المهدي لم تعتمد على عصبية أسرية أو قبلية ، بقدر اعتمادها على عامة  
الشعب السوداني باختلاف مشاربه الصوفية وانتماءاته القبلية . وبسقوط معقلها في شمال  
وجنوب السودان بين عامي ١٨٨٩ و ١٨٩٩ م ، طويت صفحة المهدية كإمارة إسلامية  
لم يقدر لها أن تعمر أكثر من عقدين من الزمن .

## محتويات الباب الثالث

إشكالية النهضة العربية

الحركات السياسية الحديثة

- الفصل الأول : تيار الوطنية المصرية

جذور المسألة المصرية

المعنى الاصطلاحي للوطن

- الفصل الثاني :

تجربة عهد الأمان في تونس

تداعيات الأزمة ودلالاتها في المغرب الأوسط

مضمون وثيقة عهد الأمان

- الفصل الثالث : الأفغاني ومشروع الجامعة الإسلامية

دعوة للتضامن والوحدة

هامشية الإصلاح ومركزية الاستبداد

- الفصل الرابع : موقف الكواكبي من الاستبداد

دعوة للحرية والاستقلال

في نقد الاستبداد وأدواته

قرشية الخلافة

## الباب الثالث

### إشكالية النهضة العربية

#### الحركات السياسية الحديثة :

كانت فكرة الإصلاح مشروعاً سياسياً وثقافياً تلفت حوله النخبة المثقفة ، التي أقرت بتخلف العرب والمسلمين وعجزهم وتخاذلهم في الدفاع عن أوطانهم ومقدساتهم . وقد تبلور هذا الوعي عن الأزمة الحضارية التي تمر بها الأمة ، كما تجلّى ذلك في سلسلة من الصدامات العسكرية والسياسية الخاسرة بين الشرق والغرب ، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر : حروب الاسترداد التي امتدت رحاها من شبه جزيرة إيبيريا ( الأندلس ) إلى المغرب العربي (شمال أفريقيا)، في عصر الكشوفات الجغرافية ، والحملة الفرنسية على مصر والشام ، التي أثرت تأثيراً بالغاً في بنية العقل العربي ، وما أسفر عنه من خلافات محورية حول تقييم حملة نابليون، حيث اختلط العسكري الاستراتيجي بالحضاري الثقافي .

من جهة أخرى ، شهدت الولايات العربية العثمانية خلال القرنين الثامن والتاسع عشر مولد دعوات سلفية وحركات سياسية ليبرالية ، عبرت زعاماتها الدينية والوطنية عن تيرمها وعدم رضاها عن الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية المتردية في البلاد العربية الخاضعة للحكم العثماني. وكان مصدر قلق هذه الزعامات تلك الفوضى التي عمت أنحاء المشرق بقدم الحملة الفرنسية وغزوها لمصر وبلاد الشام . فقد أثبتت الأحداث والوقائع عجز السلطان العثماني توفير الحماية اللازمة لما تبقى من الولايات العربية الواقعة تحت سيطرته ، منذ ذلك التاريخ ارتفعت الأصوات المطالبة بالإصلاح ، مما ولد وعياً سياسياً بالمشكلة التاريخية — الانحطاط الحضاري والتدهور على كافة الأصعدة والمستويات .



ولتبيان المعاني الأصلية للحركات الفكرية والسياسية قيد البحث والدراسة في هذا الباب، نورد مصطلح نهضة Renaissance ، ومرادفاته الأخرى : يقظة Awakening ، صحو State of Consciousness ، بالرغم مما تثيره من لبس وغموض لدى القارئ ، نأدي والمتخصص، فإنها جميعاً تلتقي عند معطن واحد .<sup>(١)</sup>

إن تلمس معالم هذه النهضة العربية ودلالاتها الثقافية المختلفة ، سوف تسمح لنا بحص الوعي السياسي لدى زعماء الحركة العربية القومية في مواجهة الاستبداد العثماني من جهة ، والغزو الاستعماري الاستيطاني من جهة أخرى . وقد دفع هذا الموقف بعضهم إلى القبول والاستحسان لمفردات الحضارة الغربية المادية، مع رفض كل ما يتعلق بمنجزاتها الإنسانية ، لاسيما في مجال الحريات السياسية والمذاهب الأدبية والفنية . وهذا الموقف نفسه ، يتكرر طرحه في حال الأزمات الطاحنة ، حيث ترفع الأصوات المطالبة بالتحديث Modernization ، والتغريب Westernization ، والعولمة Globalization . على طرقي نقبض، تنهض أصوات مطالبة بالدعوة إلى رفع راية الجهاد والاجتهاد ضد كائز الإستبداد السياسي في الساحة العربية المدعوم بقوة من قبل القوى الاستعمارية لغربية والكيان الصهيوني .<sup>(٢)</sup>

في هذا الاتجاه ، كان الصدر الأعظم أول من استشعر بهذا الخطر المحدق بالدولة العثمانية، التي ظهرت آثاره في التقهقر السياسي والعسكري للنظام الإمبراطوري ويعود جنوره إلى نهاية القرن السادس عشر ، عندما تراجعت قواهم من أبواب العاصمة النمساوية فيينا عام ٩٩١هـ / ١٥٨٣ م . فضلاً عن فشلهم الذريع في فرض هيمنتهم الكاملة على حوض البحر الأبيض المتوسط بعد موقعة ليبانتو البحرية عام ٩٧٩هـ / ١٥٧١ م . منذ ذلك التاريخ ظهرت معالم الضعف والتدهور في مؤسسات الدولة العثمانية المدنية والعسكرية ، رغم كل المحاولات المبذولة للخروج بها من هذا المأزق .<sup>(٣)</sup>

(١) أبو عوض أحمد والفارابي عبد اللطيف : الحركات الفكرية والأدبية في العالم العربي الحديث ، ص ٢٠ .

(٢) Kemal H. Karat ed., Political and Social Thought in the Contemporary Middle East, p. 90.

(٣) الجميل : العرب والأترك ، سبق ذكره ، ص ٥٣ .

ففي مستهل المحاولات الإصلاحية للصدور العظام من أسرة كوبرلي في منتصف القرن السابع عشر ، ومحاولات السلاطين العثمانيين خلال القرن التاسع عشر إصدار سلسلة من الإصلاحات السياسية المعروفة باسم خط شريف كلخانة والبيان الهمايوني ، وغيرها من الفرمانات التي لم تمكن من وقف مظاهر الضعف والانحلال التي ألت بالكيان الإمبراطوري .<sup>(٤)</sup>

كل تلك الإصلاحات الشكلية " التنظيمات " ، لم يعد في مقدورها تسكين الثورات المسلحة في البلقان ( كريت واليونان ) ، وفي البلاد العربية ( مصر والحجاز واليمن وطرابلس الغرب ) الموجهة ضد النظام العثماني ، حيث أقدمت القوى المحلية على المطالبة بالحكم الذاتي والاستقلال . تلك هي جذور المسألة ، النهضة أو اليقظة العربية المطروحة منذ نهاية القرن الثامن عشر . كيف يمكن للعرب تحقيق ذاتهم في ظل هيمنة مركزية عثمانية مفرطة في نزعتها الاستبدادية ، بل ومفرقة في نزعتها الطورانية المجددة للجنس والدم واللغة التركية ، والطمس المنظم والمرسوم لكل ما هو عربي ؟

فمن أراد فهم مغزى النهضة العربية وفك رموزها ومفرداتها ، فما عليه إلا أن يتعرف بشكل أفضل على النشاطات الأدبية والسياسية للجمعيات العلمية المنتشرة في مصر والشام والعراق . والبحث في إشكالية النهضة هو بحث في السبل الكفيلة للخروج بالأمة العربية من حالة الجمود الفكري والاجتماعي والاستبداد السياسي ، الذي أصبح ظاهرة من جملة الظواهر السائدة خلال العصر العثماني الثاني . وقد عبرت الطليعة المثقفة وغالبية عناصرها من المسيحيين النشطين المتواجدين في الشام وأبناء الوجهاء والأعيان المسلمين المناهضين للسياسة المركزية والنزعة الطورانية الاتحادية ، عن وعي قومي ووطني لم يتعد في أحسن الأحوال المطالبة بالحكم الذاتي ( اللامركزية ) ، ليتطور في مطلع القرن العشرين إلى المطالبة بالاستقلال والدعوة إلى نظام سياسي جديد قوامه المواطنة الحرة والمساواة في الحقوق والواجبات .

Stanford J. Shaw et al., History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Vol (٤)

2, p. 60 – 61.

من هذا المنطلق ، شكك القائمون على نشاط المنتديات الثقافية والجمعيات العلمية السرية والعلنية بكل شيء يمت بصلة للنظام العثماني المعروف بنزعتيه المركزية المفرطة وتكريسه لمفاهيم الرعوية الدينية .<sup>(٥)</sup> كل ذلك تم طرحه ومناقشته في الصحف والمجلات السيارة والمؤتمرات السياسية المنعقدة هنا وهناك في مصر والشام وباريس ، من خلال طرح تساؤلات عديدة لم تكن الأجوبة عليها متطابقة تماماً : كيف يمكن للعرب تحقيق ذاتهم ، بل والنهوض من كبوتهم الحضارية بعد أفول شمس الحضارة الإسلامية ؟ لماذا أحرزت أوروبا تلك الطفرة الحضارية بينما ظل العرب والمسلمون يراوون في مكانهم ؟ وهل يمكن اللحاق بحضارة العصر الحديث من خلال الاقتباس والاستعارة دون المساس بالعقيدة والهوية - أي الخصوصية الثقافية لشعوب المنطقة ؟

إن النزعة عينها لرواد النهضة العربية الحديثة تتمثل في عمق ذلك التحدي الغربي الاستعماري الاستيطاني ، الذي تحدث عنه عدد من المؤرخين حول إمكانية حدوث حوار مشترك بين الحضارات ، بدلاً من الصدام والمواجهة . وكان صاحب السبق في هذا المضمار ، كل من المفكر البريطاني أرنولد توينبي في بحثه الموسوعي ( دراسة في التاريخ ) ، والقومي العربي جورج أنطونيوس صاحب كتاب ( يقظة العرب ) ، الذي أدلى بدلوه في هذه المسألة الشائكة - شروط النهضة وبواعثها - . يقول توينبي : " إن الحركة القومية العربية شكلت جزءاً لا يتجزأ من نهضة العرب في مواجهة خطر الغزو الاستعماري بشقيه الأنجلوسكسوني - والعبرصهيوني ، كانت تتطلع إلى الحرية والاستقلال من نير الحكم التركي العثماني ، الذي طال أمده . على أن الاضطراب في الشرق العربي ، نجم عن اعتناق النخب التركية والعربية لـ " جراثيمة القومية العربية في الكيان السياسي للإمبراطورية العثمانية " <sup>(٦)</sup>

أما جورج أنطونيوس فنظرته العامة للحركة القومية ، تنطلق من زاوية خاصة ، مما جعله يرسم خطأً فاصلاً بين مفهوم النهضة العربية والحركة القومية ، واصفاً الأولى في

(٥) منذر معاليقي : معالم الفكر العربي في عصر النهضة العربية ، ص ٨٤ .

(٦) أرنولد توينبي : مختصر دراسة للتاريخ ، ج ٣ ، ص ٤٠٨ .

مدخل دراسته بالبداية الخادعة : " بدأت قصة الحركة القومية للعرب في بلاد الشام سنة ١٢٦٣هـ / ١٨٤٧م بإنشاء جمعية أدبية قليلة الأعضاء في بيروت ، في ظل رعاية أمريكية. أما الثورات والانفجارات المتكررة التي حدثت في القرون الثلاثة السابقة ، وحركت البلاد العربية من ركودها وخضوعها للحكم العثماني ، فليست لها علاقة وثيقة بهذه القصة . بل إن هذه الحركات ، مثل : ظهور فخر الدين في بلاد الشام ، وتأسيس الدولة الوهابية في جزيرة العرب ، وحملات محمد علي التي شنّها على سيده تركيا ؛ هذه الحركات يجب أن تنحى عن صميم الصورة وتوضع في مهادها ، وتعتبر حركات منفصلة ذات أسباب خاصة وليس مراحل في طريق زحف القومية العربية . " (٧)

لقد ولدت الحملة الفرنسية على مصر والشام ، بما تمثله من تحدٍ استعماري غربي للإمبراطورية العثمانية ، ردود فعل واستجابات متعددة الرؤى والأفكار لدى رواد حركة النهضة العربية . ولم يكن الوعي بالمشكلة وعياً زائفاً أو بداية خادعة كما أفصح عن ذلك أنطونيوس في بحثه عن جذور الحركة القومية العربية . وانعكس ذلك الخلاف في المواقف المتباينة لرجال الإصلاح : فريق تحمس لفكرة النقل والاقتباس كخيار بديل للإبداع والاختراع ، لا يرى أنصاره حرجاً في استعارة منجزات الحضارة الغربية في شتى المجالات المادية والإنسانية . وفريق ثانٍ سعى سعياً حثيثاً للتوفيق بين معطيات الحضارة الغربية بنزعها المادية المفرقة ، أو الحضارة الإسلامية ببعدها الأخلاقي والروحي . في حين مال الفريق الثالث إلى اتخاذ موقف معادٍ للحضارة الغربية ، ولم ير شيئاً يستحق العناية والاهتمام ، واكتفى بالنظر إلى الماضي الحضاري العريق للإسلام على أمل استعادته حتى تتمكن الأمة من تجاوز كبوتها . (٨)

غير أن الرؤى رغم تعارض أطروحاتها ظلت متفاهمة حول مسألة واحدة ، ألا وهي التصدي لخطر الغزو الخارجي ، بل والاقتراب من ناره قدر الإمكان — كما لاحظنا ذلك

(٧) جورج أنطونيوس : يقظة العرب تاريخ حركة العرب القومية ، ص ٧١ .

(٨) انظر حسن حنفي : قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر ، ص ٤٩ - ٥٠ .

في موقف وجهاء وأعيان القاهرة تجاه الحملة الفرنسية ، حيث قبلوا فكرة التعايش مع إدارة الاحتلال رغم معارضة عدد من مشائخ الأزهر لمشروع نابليون بونابرت الاستعماري . من هذا الموقف المتناقض ، استمدت حركة النهضة العربية الحديثة مقومات الحياة السياسية ، التي هي في واقع الأمر هجيناً من الثقافة الإسلامية العربية ومؤثرات الحضارة الغربية . وقد عبر بعض العلماء المستيرين ، من أمثال الشيخ حسن العطار والمؤرخ عبد الرحمن الجبري عن إعجابهم ودهشتهم بمنجزات الحضارة الغربية من خلال المشاهدة لبعض التجارب العلمية المخبرية التي أجراها بعض علماء البعثة الفرنسية . وهذا الإعجاب نكاد نلامسه بشكل أفضل لدى الجيل الثاني من مشائخ الأزهر ، كما هو الحال عن رفاعة رافع الطهطهاوي الذي أتاحت له فرصة السفر إلى أوروبا والإقامة لبعض سنين في مدينة النور باريس ، فخرج علينا بمؤلفه الشهير ( تلخيص الإبريز في تلخيص باريز ) . وبلغ التفاعل العربي ذروته ، كما نلمسه عند خير الدين التونسي في مؤلفه ( أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ) ، تلى ذلك إصدار تلك الوثيقة الدستورية المعروفة باسم " عهد الأمان " عام ١٢٧٧هـ / ١٨٦٠م .<sup>(٩)</sup>

وفي هذه الأثناء ، ظهر جمال الدين الأفغاني ، الذي أخذ يروج لفكرة الجامعة الإسلامية Pan-Islamism ، في موسم الحج عام ١٢٩٢هـ / ١٨٧٥م . فالصرخة التي أطلقها في وجه الحكام كفيلة بفتحهم على تبني مشروعه السياسي الرامسي لخلق وحدة سياسية للأمة قاطبة . وكانت النواة الأولى لهذا التيار الإسلامي ( جمعية أم القرى ) ، وحلقة ( العروة الوثقى ) التي ضمت بين صفوفها أعضاء ناشطين من مختلف البلاد العربية والإسلامية ، اقتنعوا بأفكارها ومضامينها المشددة على وحدة العالم الإسلامي في مواجهة خطر الغزو الاستعماري الاستيطاني . واعتقد الأفغاني أن تعزيز الرابطة الدينية والدعوة إلى التقارب المذهبي بين السنة والشيعة ، ربما يساهم في خلق وحدة سياسية تنضوي تحت

(٩) أمين : زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، سبق ذكره ، ص ١٥٧ .

مظلة الإمبراطورية العثمانية .<sup>(١٠)</sup> وقد تلقف هذه الفكرة عدد من المفكرين العرب من أمثال الشيخ محمد عبده ، وعبد الرحمن الكواكبي ، وغيرهم من رواد حركة النهضة العربية الحديثة ، الذين دعا بعضهم إلى إحياء مؤسسة الخلافة ، باعتبارها انطلاقة جديدة في حركة تحرير الفعل العربي من الجمود والتقليد .<sup>(١١)</sup>

لم يكن تأثير النموذج الفرنسي على مصر العثمانية من عام ١٢٠٦هـ / ١٨٠١م وحتى عام ١٣٠٠هـ / ١٨٨٢م ، مصادفة أو عشوائياً ، بل كان ينسجم مع توجهات العصر العميقة في وقت كان البحث العلمي المتخصص لم يظهر بعد في المشرق العربي . وكانت الأبحاث العملية الموسوعية تميل إلى المحافظة والجمود وتقليد السلف في معزل عن المشاكل التي ألمت بالعالم العربي والإسلامي منذ قدوم حملة نابليون . وقد تبين أن الحاجة ماسة إلى تأسيس سلسلة من المدارس العسكرية ومعاهد اللغات والإدارة لتحقيق النهضة المطلوبة لمؤسسات الدولة الحديثة على النمط الأوربي . وكانت هناك صعوبة بالغة ومعاناة مستمرة في تحقيق مواءمة فكرية مع كافة الأنماط المستعارة من الغرب وتطبيقها في بيئة عربية إسلامية تقاوم بأشكال متفاوتة رياح التغيير التي تهب بقوة في اتجاه الشرق .

(١٠) المصدر نفسه ، ص ٨٤ .

(١١) أنظر نوربير تابيرو : الكواكبي المفكر الثائر ، (ترجمة علي سلامة) ، ص ١٧٢ .



## الفصل الأول

### تيار الوطنية المصرية ( ١٢٤٧-١٢٩٧هـ / ١٨٣١ - ١٨٧٩م )

#### جذور المسألة المصرية :

يعود تاريخ صياغة مصطلح " الوطنية " إلى بداية عهد النهضة العربية الحديثة ، تلك الحركة السياسية والفكرية المتولدة عن رياح التغيير القادمة من قارة أوروبا ، التي حمل بذورها الأولى علماء الحملة الفرنسية ، وما تلاه من احتكاك عسكري وثقاف حضاري بين الشرق والغرب على نطاق واسع مما سبق مقارنة بما حصل في عهود الحملات الصليبية. وجاءت تجربة محمد علي بشقيها السياسي والاقتصادي في مصر والشام لتسهم في خلق وحدة سياسية متجانسة لم يقدر لها النجاح نظراً للتدخل الخارجي من جهة ، والمعوقات الداخلية التي اعترضت مسارها - تحديداً تصدي الدولة العثمانية والحركة السلفية الوهابية لمشروعه السياسي بقوة من جهة أخرى . وتدل الوقائع والأحداث على أن التجربة المصرية ألما لو تحالفت سياسياً مع الباب العالي ، واتلفت فكرياً بالدعوة الوهابية ودولتها السعودية لقدر لها النجاح في إقامة صرح دولة عربية موحدة في نطاق المشرق العربي ، دون الحاجة إلى التضحية بالسلمات الخاصة للهوية العربية الإسلامية .<sup>(١)</sup>

مع قدوم الحملة الفرنسية إلى مصر عام ١٢١٣هـ / ١٧٩٨م ، كانت مظاهر التفوق الغربي بادية للعيان في كافة مجالات المعرفة ، حيث شكلت تهديداً مباشراً للشعوب العربية وإيقاظها من سباتها العميق . حينه اهتز ذلك الاعتقاد الراسخ أن دار السلم لا يزال

(١) أمين : المشرق العربي والغرب ، سبق ذكره ، ص ١٧ .



ممسكاً بقصب السبق الحضاري على دار الحرب . وكان رد الفعل لذلك الغزو العسكري والثقافي للشرق ، تحمس سلاطين الدولة العثمانية والحكام المرتبطين بهم في مصر وتونس إلى استعارة ونقل كل ما يمت بصلة للحضارة الغربية المادية . وكان أعضاء البعثات التعليمية الذين أرسلوا إلى أوروبا ولاسيما فرنسا ، قد عادوا إلى بلادهم متأثرين بمظاهر الحياة السياسية والاجتماعية هناكل تبنا مفاهيم وأفكار جديدة ، كالقومية والوطنية والدستور والحرية . ولا تزال هذه المصطلحات ومشتقاتها تشكل مفردات سياسية ذات مضامين ثقافية وثيقة الصلة بحركة النهضة العربية الحديثة ورموزها خلال مسيرتها المتعثرة ، سواء في عصر الاستعمار والإمبريالية ، أو عصر العولمة والكونية.

### المعنى الاصطلاحي للوطن :

تشتق كلمة (( الوطنية )) من مصدرها الأصلي (( وطن )) ، وجمعه (( أوطان )) في اللغة العربية . والمواطن هو الشخص الذي يشارك جماعة من الناس مساحة جغرافية تربطه بهم مصالح مشتركة ، نخص بالذكر منها أواصر القرى والتآلف ؛ فضلاً عن الأخوة في العقيدة والدين، بما في ذلك اللغة والعادات والتقاليد وما شابه ذلك . وهكذا يتضح أن كلمة "وطن" ، و"وطنية" ، و"مواطن" ، و"مواطنة" ، متلازمة مع توطين الذات في التعايش مع الآخر وحملها عليه بصرف النظر عن تقاطع المصالح المشتركة . خارج نطاق هذه المفاهيم يصبح الوطن كلمة مفروغة ، غير ذات قيمة .

لكن المصطلح في حد ذاته ، رغم وروده في الأثر " حب الوطن من الإيمان " ، جرى الخلط بينه وبين مفردات أخرى مقاربة له ، نخص بالذكر منها مفهوم قطر ، وربع ، بل وقبيلة ، وشعب ، ورد ذكرها مرات عدة في القرآن الكريم والسنة النبوية والشعر العربي قديمه وحديثه . وبالتالي ، أصبح مصطلح -الوطنية والقطرية - شائع الاستخدام في القاموس السياسي العربي . وكان أول من استخدم مصطلح وطن على نطاق واسع الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي (١٢٠٦-١٢٩٠هـ / ١٨٠١-١٨٧٣م) ، الذي يعتبره الدارسون

المهتمون بمسار حركة النهضة العربية، قطعاً من أقطاب الوطنية الإقليمية المصرية . إذ يعزو منذر معاليقي هذا الاتجاه السياسي إلى الطهطاوي ، الذي اضطلع " بمهام الوطن ، فترجم نصوصه ، وأعطى مضموناً حضارياً وتراثياً لفكرة الوطن ، وذهب إلى أن الوطن هو الوطنية الإقليمية ، حيث يتعايش فيه جميع أبنائه " (٢)

يذهب ألبرت حوراني إلى نفس القول إن الطهطاوي جبل نفسه على ترديد كلمة وطن كمرادف لكلمة (( الوطن )) الفرنسية ، غير أن (( وطن )) الثورة الفرنسية على حد قوله : " لم يكن الأمة المتكبرة التي تعبد نفسها ، أمة الأيديولوجيات الحديثة ، بل الأمة خادمة الإنسانية . " (٣) حرياً بنا التعرف على هذه المصطلحات التي جرى تسداؤها على نطاق واسع في معظم أعمال الطهطاوي النثرية والشعرية ، كما هو الحال عند عدد من شعراء العرب في الجاهلية والإسلام . فلولا الوطن والقوم لما كانت العصبية والدين ، ولما كان هناك اجتماع إنساني سليم ولكان الناس حتى يومنا هذا مغرقين في حياة البداوة . (٤)

وينبه محمد جابر الأنصاري إلى ظاهرة الاستقرار البدوي في الحواضر العربية وأثرها البالغ على الحياة المدنية ، كان لا بد لها من المرور عبر هذا الانتماء القبلي لتطبيع وضعها وتأكيد ولائها، أياً كانت درجة إسلامية أعضاء هذه المجموعة الاجتماعية - قبل وبعد ظهور الإسلام. (٥) فهذا الخطاب السوسيولوجي العربي المعاصر لا يخل من سخرية لاذعة يوضح فيها الكاتب أوجه الخلاف المزمّن بين القبيلة والدولة في العالم العربي . فالقطريّة المصرية على سبيل المثال نشأت وترعرعت في حضن ربيبتها الرابطة العثمانية ، قبل أن تتطور إلى مفهوم قديم جديد : مصر الفرعونية . وهكذا طرحت عناصر مختلفة في أفق كل بلد عربي أو إسلامي ، بحيث أضحت الفرعونية هي النعمة الموازية للفينيقية في الشام ، والآشورية في العراق ، والبربرية في المغرب ، والقحطانية في اليمن . (٦)

(٢) معاليقي : معالم الفكر الغربي ، سبق ذكره ، ص ١٠٧ .

(٣) حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ، سبق ذكره ، ص ١٠٥ .

(٤) إسماعيل : نحو علم اجتماع إسلامي ، سبق ذكره ، ص ٢٦٩ .

(٥) الأنصاري : التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام ، سبق ذكره ، ص ٨١ .

(٦) الجندبي : المد الإسلامي ، سبق ذكره ، ص ٢٣٠ .

وفي اعتقادنا أنه لا يمكن فهم مثل تلك المصطلحات الخلية والوافدة ما لم تتبلور في الذهن صورة واضحة عن مفهوم الوطن والوطنية والمواطنة والمواطن ، بمعزل عن عصبية الربع والقبيلة والمذهب والطائفة . وهل يمكن أن نختزل مثلاً مفهوم - العصبية والدين - لمفهوم - الشعب والوطن - في ظل الأنظمة القطرية الإستبدادية السائدة في العالم العربي من المحيط إلى الخليج ؟

لقد استقر مصطلح الوطن والوطنية في الخطاب السياسي العربي المعاصر ، بمعنى أوسع وأشمل ، فغدا من العواطف المتغلغلة في نفوس العديد من القوميين العرب ، الذين اعتنقوا هذه الفكرة عقيدة ومبدأ ، مع ولائهم المطلق للكتاب والسنة . والشيخ رفاعة الطهطاوي الأزهرى الثقافة والمنشأ بدوره يمزج هذه الفكرة الوطنية بالأخوة الدينية ، دون تمييز أو محاباة بين أبناء الوطن المقيمين في بقعة جغرافية مشتركة ، بغض النظر عن أجناسهم وأديانهم . وحب الوطن - من وجهة نظره - ترقى إلى مستوى حب الفرد لأسرته وعشيرته الأقربين ، ونزعة الوطنية تدفع من يعتقد بها إلى التضحية بماله ونفسه في سبيل رفعة الوطن وعزته وحمايته من المخاطر المحدقة به في الداخل والخارج التي تهدد كيانه وإزدهاره . بهذا الصدد ، خاطب الطهطاوي المصريين ، مسلمين وأقباطاً بضرورة التعاون لتحسين الوطن وتكميل نظامه ، قائلاً : " يجب أدياً لمن يجمعهم وطن واحد التعاون على تحسين الوطن وتكميل نظامه فيما يخص شرف الوطن وإعظامه وغناه وثروته ، لأن الغنى إنما يحصل من انتظام المعاملات وتحصيل المنافع العمومية ، وهي تكون بين أهل الوطن على السوية لانتفاعهم جميعاً بمزية النخوة الوطنية " . (٧)

هكذا بزغت فكرة مصر المستقلة في أذهان عدد من مشائخ الأزهر الشريف ، الذين أخذوا ييشرون عن قرب موعد خلاص الشعب المصري من الحكم العثماني والنفوذ المملوكي المتزايد في البلاد عشية قدوم الحملة الفرنسية . وقد شهد ريف مصر وحضره سلسلة من الحركات السياسية المناهضة للجيش الغازي ؛ وكان أبرزها أحداث ثورة

(٧) الطهطاوي : مناهج الألباب المصرية ، ص ٤٠٦ .

القاهرة بين عام ١٧٩٨ و ١٨٩٩. وبالرغم من امتناع بعض مشائخ الأزهر عن الانخراط في الديوان ( المجلس الاستشاري ) الذي أشرف على تشكيله بونابرت ، إلا أن عدداً لا بأس به من العلماء قبل التعاون مع الاحتلال . وبدا العلماء وكأنهم ينتقلون من دور الوسيط بين الحكام والرعية كما هو الحال خلال العهد العثماني الأول ، إلى دور المشارك في صنع القرار ليصبحوا بديلاً للعناصر التركية والمملوكية ، التي استحوذت على السلطة والثروة في البلاد لقرون عديدة . (٨)

برز دور العلماء إلى واجهة الأحداث في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ، إلا أن التطورات المتسارعة في مصر ( غزو فرنسي وغزو بريطاني ) ، لم تتح لهم فرصة كافية لتذوق طعم السلطة ومقالبها . وقد استغل الوالي محمد علي باشا الفراغ السياسي في البلاد الناجم عن جلاء القوتين الفرنسية والبريطانية لصالحه ، عندما أعد نقيب الأشراف عمر مكرم بيعة ناجزة له بمباركة وجهاء وأعيان البلاد . ولهذا الحدث أثره البالغ في فقدان الدولة العثمانية سيطرتها المباشرة على الولاية ، وبالتالي اهتزت صورة السلطان في نظر رعاياه ، بعد أن تأكد لهم عجزه عن حماية مصر المحروسة . كما ترسخ إحساس عميق لدى هذا الضابط الألباني المغمور أن بإمكانه الاستقلال عن نفوذ الباب العالي بعد إدراكه محدودية المهمة التي أرسل من أجلها أساساً - طرد الفرنسيين بالتعاون مع الأسطول الإنجليزي وفرسان المماليك . هذا الإحساس العميق بصعوبة مهمته ، دفعه إلى تعبئة الشعب المصري ضد الاحتلال البريطاني - حملة فريزر عام ١٨٠٧ ، تمهيداً للقضاء على منافسيه الأقوياء - الأشراف عام ١٨٠٥ من جهة ، والمماليك عام ١٨١١ من جهة أخرى ، لكي يتسنى له التفرد بالسلطة والحكم دون منافس . (٩)

وإذا كان المصريون قد أصيبوا بخيبة الأمل في تنصيب محمد علي باشا والياً على البلاد ليصبح فيما بعد حاكمها المطلق ، فإن هذه التجربة رسخت في أذهان النخبة المثقفة

(٨) انظر خالد زيادة : " العلماء وتجربة التنظيمات في القرن التاسع عشر " ، مجلة الاجتهاد ، العدد (٥) ،

خريف ١٩٨٩ ، ص ٣٨ .

Marsot. Ibid., p. 72.

(٩)

فكرة المواطنة، بل ومفهوم الدولة الحديثة . فبعد ثلث قرن من الزمان من انسحاب الحملة الفرنسية ، نجد أحد أبرز رجال هذه النخبة الجديدة ( الشيخ رفاعه الطهطاوي ) ، لا يتردد عن وصف ذلك الضابط الألباني الوافد على مصر بالحاكم الجسور ، الذي خلص مصر من قبضة المماليك وقادها في طريق النهضة . ونراه يذهب إلى أبعد من ذلك ، عندما أجرى مقارنه بينه وبين الإسكندر المقدوني ، من حيث الشجاعة والإقدام " فلقبه بالمقدوني الثاني".<sup>(١٠)</sup>

فهل كان الطهطاوي صادقاً في كلامه وتقييمه لتجربة محمد علي ، أم أنه كان عالماً مداهناً لهذا الحاكم الغريب على مصر وأهلها ، حيث حول أرض الكنانة إلى مزرعة خاصة به وبسلالته؟

ينتسب رفاعه رافع الطهطاوي ( ١٢١٦-١٢٩٠هـ / ١٨٠١-١٨٧٣م ) إلى أسرة مصرية محافظة سكنت في مدينة طهطا بمصر العليا ، توارث أعضاؤها العلوم الدينية ، والتحق بعضهم بالأزهر الشريف . وكانت أسرته ضحية نظام الالتزام والمصادرات التي فرضها نظام محمد علي ، ففقدت مصدر رزقها ، لكنها لم تفقد مكانتها الاجتماعية . ويصادف مولد الطهطاوي عام جلاء جنود الحملة الفرنسية ، ولهذا التاريخ أثر عميق في حياته ، بل وفي تاريخ مصر الحديث. وكان التحاقه بالجامع الأزهر في القاهرة والتقاؤه هناك بالشيخ حسن العطار ، أحد العلماء المستنيرين الذين أظهروا إعجابهم الشديد بمنجزات الحضارة الغربية ، الأثر البالغ في مجرى حياته ، قبل أن يتلقى الصدمة الحضارية Culture Shock الأخرى في فرنسا .<sup>(١١)</sup> حينه وقر في ذهنه تلك العبارة التي كان يرددتها شيخه العطار دوماً وأبداً : " إن بلادنا لا بد وأن تتغير وأن يتجدد بها من العلوم والمعارف ما ليس فيها " <sup>(١٢)</sup>

(١٠) حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ، سبق ذكره ، ص ٩٧ .

(١١) عوض : تاريخ الفكر المصري الحديث ، ص ٢٥٩ .

(١٢) محمد عمارة : تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة ، ص ٧٧ .

إن ذكرى السنوات الخمس التي قضاها في إحدى جامعات باريس لم تفارق مخيلته ، لاسيما وقد أحاط باللغة الفرنسية ، وتكونت لديه قاعدة عامة لمعالم الحياة السياسية والثقافية في عاصمة النور ، حيث اطلع هناك على أهم مؤلفات رجال عصر النهضة والتنوير ، من أمثال فولتير وروسو ومونتسكيو . كانت فرنسا بين عام ١٧٨٩ و ١٨٣٠ قد تشبعت بمبادئ الثورة الفرنسية الثلاثة : الحرية والمساواة والإخاء بين الناس على اختلاف دياناتهم وأعراقهم . تلك الأفكار الثورية والليبرالية استوعبها الطهطاوي أثناء إقامته في باريس ، نلمسها بشكل واضح في مؤلفاته التي حوت ملاحظات دقيقة عن المجتمع الفرنسي بعيون شرقية . فقد عاصر أحداث ثورة ١٨٣٠م التي أطاحت بالملكية المطلقة وبآخر ملوك البوربون ، وجاءت بلويس فيليب وبنظام الملكية الدستورية المقيدة ، ليكشف لنا في كتابه ( تلخيص الإبريز في تلخيص باريز ) ، عن التطورات السياسية والاجتماعية اللاحقة التي عاشها المجتمع الفرنسي بكافة طبقاته ضد أعتى الأنظمة الملكية المستبدة في قارة أوروبا .

كان الغرب الرأسمالي بالنسبة له المثل الأعلى لخلق النهضة اللازمة للشرق العربي بوجه عام ، ومصر بوجه خاص .<sup>(١٣)</sup> وقد أثر الطهطاوي تعريف الشعب المصري بقيمة النظام السياسي الليبرالي ، من خلال مشاهداته اليومية لنظام الحكم القائم هناك في باريس بعد تحول المجتمع الفرنسي من الملكية الاستبدادية إلى الجمهورية البرلمانية . كما سجل انطباعاته من خلال ترجمته لمواد الدستور الفرنسي كاملة ، موضحاً كيف تنظم دولة المؤسسات والقانون ، " وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم ، وكثرت معارفهم ، وتراكم غناهم ، وارتاحت قلوبهم ، لا تسمع فيها من يشكوا ظملاً أبداً " .<sup>(١٤)</sup> فالحرية على حد قوله - هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف ، أو بتعبير آخر إقامة التساوي في الأحكام والقوانين ، بحيث يصبح الناس سواسية أمام القانون.

(١٣) رفعت سيد أحمد : الدين والدولة والثورة ، ص ٣٤ .

(١٤) رفاعه رافع الطهطاوي : تلخيص الإبريز في تلخيص باريز ، ص ٩٥ ، نقلاً عن بلقرين : الدولة في الفكر

الإسلامي ، سبق ذكره ، ص ٢٩ .

من جهة أخرى ، يشدد القول على أن الدستور الفرنسي لا يمت بصلة لما في كتاب الله تعالى وسنة رسوله الأمين محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم ، وإنما يورد بعض نصوص المطابقة لقانون الشرع ، إبراءً لذمة ورفعاً لشبهة لمن ألقى السمع وهو شهيد . فالتبشير به ، أي الدستور الفرنسي ، بمقتضى الأثر القائل بالحكمة ضالة المؤمن ، لا يجوز الإعراض عن الأخذ بها في حال عدم تعارضها مع أحكام الكتاب والسنة . فالحاجة الماسة إلى دولة النظام والقانون ، في ضوء اضطراب حبل الأمن عشية الغزو الفرنسي والبريطاني لمصر ، جعلته واحداً من العلماء القلائل المتحمسين لقيام دولة وطنية حديثة ، تحترم فيها الحريات العامة - الدينية والمدنية والسياسية - التي أفرد لها عناوين جانبية في معظم مؤلفاته .<sup>(١٥)</sup> لكن الحريات المشار لها كان لا بد لها من ضوابط وثيقة الصلة بحرية الفرد والجماعة ، بل وحرية الملك المطلق ، في حال تنازله عن قسط من سلطاته للرعية ، أو بالأحرى لمن ينوب عنها .<sup>(١٦)</sup>

أما عن المثل العليا التي وقرت في ذهنه ، فهي تلك المبادئ التي قامت عليها دولة المؤسسات والقوانين ، ومزايا المواطنة الحرة وتكافؤ الفرص بين أفراد المجتمع على المستويين السياسي والاقتصادي . هذه الأفكار النظرية التي فهمها ساعدت على خلق صورة واضحة المعالم للنجاح الذي حققته فرنسا في كافة حقول المعرفة الإنسانية ، بما في ذلك الثراء والقوة والمدنية . وعلى إثر عودته إلى مصر عام ١٨٣١ م ، أصبح الطهطاوي مصلحاً تربوياً وداعية متحمساً لمشروع قيام الدولة الوطنية المتحدة في إقليم وادي النيل . وقد ملأت مخيلته صدى منجزات الحضارة الفرعونية القديمة ، فأضافت عنصراً مهماً إلى تفكيره ووعيه السياسي بضرورة قيام دولة حديثة تمتلك اقتصاداً وجيشاً قوياً على غرار الدول الأوروبية . لكن فكرة الدولة الحديثة التي عبر عنها كانت مجسدة للنمط الإسلامي الشرقي ، حيث يتفرد الحاكم بالسلطة والثروة ، وقلمما يستأنس بنصيحة العلماء ومشورتهم.

(١٥) انظر الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي ، ج ٢ ، ص ٤٧٣ .

(١٦) الطهطاوي : تخلص الإبريز ، سبق ذكره ، ص ٩٥ .

ارتبطت سيرة الطهطاوي العلمية بحياة سيده وولي نعمته محمد علي وابنه إبراهيم باشا ، اللذين أحسنا وفادته بعد عودته إلى أرض الوطن . وكان أول منصب علمي أسند إليه مترجماً ومدرساً للغة الفرنسية بكلية الطب والمدفعية . ثم عين في وقت لاحق مديراً لمدرسة الألسن عام ١٢٥٢هـ / ١٨٣٦م ، فكانت النواة الأولى للجامعة المصرية التي تخرج منها طلبة العلم الذين التحقوا بالوظائف الحكومية ، ويعود الفضل إليهم في تعريب المناهج العلمية من اللغات الحية الأوربية . فضلاً عما قاموا به من جهد رائع في ترجمة روائع الأدب الفرنسي . (١٧)

وكانت فوائد الكتب المترجمة بمثابة الخط الإصلاحي الذي جرى استعراضه في شكل مقالات في جريدة ( الوقائع المصرية ) ، التي أشرف على تحريرها الطهطاوي منذ شهر يناير عام ١٨٤٢م حتى عام ١٨٤٩م . كما أظهر رئيس تحريرها ميلاً واضحاً لتحويلها من جريدة رسمية تعنى بأخبار الطبقة الحاكمة إلى صحيفة سيارة تعنى بأخبار مصر الدولة والشعب والأرض . حيث حرص على تقديم العربية على التركية باعتبارها اللغة الرسمية ، فأخذ يقدم أخبار مصر على الأخبار العالمية بما في ذلك أخبار تركيا صاحبة السيادة على البلاد . (١٨) وكانت مظاهر النهضة تدور في هذا الإطار : الدعوة إلى تعاطي العلوم العقلية وشق الطرق وقنوات الري ، وبناء الورش والمصانع والمعاهد المدنية والعسكرية . كذلك كانت الدعوة ملحة إلى دراسات وتحقيق أمهات كتب التراث العربي من أدب وتاريخ وفلسفة ؛ فضلاً عما تسطره بعض الأقلام الشابة لمواد ثقافية متنوعة في الاقتصاد والسياسة والمجتمع .

وبناء على ذلك يكون الطهطاوي أول عالم مصري ، بعد شيخه حسن العطار ، امتحن العمل الصحفي والترجمة . وكان عمله في الوقائع المصرية عملاً أدبياً فنياً لم يقتصر على ترجمة أمهات الكتب فحسب ، بل أدخل اشتقاقات لغوية وسياسية فرنسية وتركية

(١٧) المصدر نفسه ، ص ٢٤٨ .

(١٨) المصدر نفسه ، ص ٢٥٢ .



على اللغة العربية. وفرض نفسه كمحلل للأخبار المحلية والعالمية ، فأصبح كلامه يستشهد به رجال الدولة ، على أنه الناطق الرسمي باسم حكام مصر . وكان أبرز ما يسيطر على المسألة الشرقية في تلك الحقبة ، من الناحية الدولية ، التوسع العسكري لحمد علي في الشام والحجاز واليمن . وعندما تطور النزاع بين السلطان العثماني ، تدخلت الدول الاستعمارية ( بريطانيا وروسيا والنمسا ) لفض الأزمة عسكرياً ، وتحجيم الدور المصري وحصر نفوذه السياسي في إقليم وادي النيل . وكانت الوقائع المصرية هي الصحيفة العربية التي أخذت تدافع عن مشروع مصر الحديث .

كان الطهطاوي داعية للتحديث في مصر محمد علي ، يدعو الشعب إلى الالتفاف من حوله وتطبيق منهجه الرامي لبناء دولة قوية غنية . لكنه لم يشأ الاصطدام بولي نعمته ، فقبل هو وأقرانه بفكرة أن الباشا يمثل الأب الرحيم لشعبه الذي يستوجب من الجميع طاعته . وتألقه في تمرير بعض الأفكار التي آمن بها يبدو واضحاً في مجمل حديثه عن نظام الحكم في فرنسا ، وما آلت إليه الأوضاع بعد ثورتي ١٧٨٩ و ١٨٣٠م ، حيث انقسم الشعب إلى فريقين متناحرين : "الفرقة الأولى تحاول إعانة الملك ، والأخرى ضعفه وإعانة الرعية .. ومن الفرقة الثانية طائفة عظيمة تريد أن يكون الحكم بالكلية للرعية ولا حاجة إلى ملك أصلاً . ولكن لما كانت الرعية لا تصلح أن تكون حاکمة ومحكومة ، وجب أن توكل عنها من تختاره منها للحكم ، وهذا هو حكم الجمهورية ، ويقال للكبار مشائخ وللصغار جمهور . ( وهذا مثل مصر في زمن حكم الهامية ، فكانت جمهورية الصعيد جمهورية التزامية ) . " (١٩)

تلك المقارنة التي أجراها الطهطاوي بين تجربة الجمهورية الأولى في فرنسا عام ١٧٨٩م وتجربة ثورة الهوارة في صعيد مصر عام ١٧٦٩م ، توحي بأن المصريين قد خبروا مثل هذا النظام السياسي في حدود ضيقة ؛ وربما كانت هذه المقارنة من المفارقات عندما قبل ممثلو شعب القاهرة بتنصيب محمد علي والياً على البلاد . يستعرض الطهطاوي مجدداً

المصير المأساوي للملك فرنسا ، بقوله : " إن بعض الفرنسيين يريد الملكية المطلقة ، وبعضهم يريد الملكية المقيدة بالعمل بما في القوانين ، وبعضهم يريد الجمهورية . وقد سبق للفرنساوية أنهم قاموا سنة ١٧٩٠ من الميلاد وحكموا على ملكهم وزوجته بالقتل ، ثم صنعوا جمهورية ، وأخرجوا العائلة السلطانية المسماة البربون من باريس ، وأشهرهم مثل الأعداء ، ولا تزال الفتنة باقية الأثر . " (٢٠)

نستشف من هذه العبارات أن الطهطاوي كان وطنياً جمهورياً أكثر منه مثقف سلطة ، ومع ذلك ساند بمنتهاى الولاء سيده محمد علي وخلفاءه عباس وسعيد وإسماعيل ، الذين أولوا عنايتهم بتحديث مصر ونهضتها . وكانت البعثات الدراسية التي عادت من أوروبا قد ساهمت في خلق وعي سياسي بحقوق الشعب وممارسة السلطة ، وأن شعباً مشاركاً مستنيراً يستطيع الوقوف وراء حاكم حريص على مصلحة البلاد العليا . فالمدخل العملي للتنمية يكمن في توسيع قاعدة التربية والتعليم لتشمل كافة فئات المجتمع على قدم المساواة بين الذكور والإناث . لهذا الغرض ألف الطهطاوي كتاب ( المرشد الأمين للبنات والبنين ) ، الذي شدد فيه على ضرورة إتاحة الفرصة أمام الجنسين ، خصوصاً الإناث ، فيتحقق بذلك ثلاثة أغراض مفيدة : " الزواج المتجانس ، وتربية الأولاد تربية صالحة ، وإتاحة الفرصة للمرأة المساهمة في التنمية ، بمعزل عن حياة الفراغ والتنمية المألوفة عن الحريم . " (٢١)

وإذا كانت نغمة الطهطاوي يغلب عليها التعاطي بحذر بموضوع حقوق المرأة ، فإنه يسعى في كتابه إلى إغراء قرائه بالمشاركة الوجدانية لهذه الدعوة الحارة لتحرير المرأة من الجهل ، باعتبارها النصف الفاعل في المجتمع . لكنه لم يدع صراحة - كما فعل قاسم أمين من بعده - إلى تحرير المرأة وانعقادها من قيود المجتمع التقليدي ، حيث دعا الأخير إلى سفورها ، ومشاركتها في الحياة الاجتماعية .

(٢٠) المصدر نفسه ، ص ٢٧٣ .

(٢١) حوراني : الفكر العربي ، سبق ذكره ، ص ١٠٢ .

هكذا تبدو مفاهيم عصر النهضة والتنوير الفرنسي بصماتها حانية في طريقة تفكير جيل بأكمله من رواد عصر النهضة الحديثة في مصر ، كما نلمسها بوضوح في موقف الطهطاوي من قضايا المرأة وحققها في التعليم والمشاركة في بناء المجتمع . وقد اعتبره الدارسون المهتمون بالفكر العربي ، واحداً من رواد حركة النهضة العربية الحديثة . ولعل الاتجاهات المتأثرة في عصره بفلسفة مونتسكيو (روح القوانين) ، وسان سيمون (رأسمالية الدولة) ، قد وجدت تجاوباً ملموساً لدى النخبة الحاكمة ، التي أخذت تروج لمشروع قيام دولة عربية مستقلة في الشرق العربي توازي قوة ونفوذ الإمبراطورية العثمانية . كل ذلك أدى إلى ضعف قبضة السلطان العثماني على مصر وغيرها من الولايات العربية إلى ظهور شخصيات وأسر حاكمة ، وإلى حروب أهلية طاحنة غذتها الصراعات المحلية والتدخل الخارجي . وقد عرف محمد علي كيف يستفيد من هذه الظروف الدولية في أعقاب الحملة الفرنسية ، في اتجاه بناء قاعدة سياسية واقتصادية لتصبح مصر نموذج الدولة الرائدة التي تتعايش في أطوارها العناصر التقليدية المحلية والعناصر الحديثة الوافدة من الخارج. (٢٢)

من هذا الموقف القوي ، انطلق محمد علي في محاولته الرامية لبناء دولة غنية وجيش قوي ، حيث تميزت التجربة المصرية بدور نشط مارسه الحكام في ارسال بعثات دراسية للخارج ، جلبت معها خبرات أوروبا الصناعية . ويمكن لنا تتبع مسار الحركة الإصلاحية من خلال أبرز الشخصيات العلمية التي ساهمت في خلق هذه النهضة والوعي السياسي ، كما نلمسها في أعمال الطهطاوي الرئيسة : القول السديد في الاجتهاد والتقليد ، والتحفة المكتوبة لتقريب اللغة العربية ، وتلخيص الإبريز في تخلص باريز ، ومناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية ، والمرشد الأمين للبنات والبنين . جاءت هذه الأعمال ملخصة لمفاهيم وقيم جديدة تتراوح بين الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد ونبد التقليد ، وتحديث اللغة العربية وتبسيطها . فضلاً عن الدعوة الملحة إلى إصلاح نظام التعليم بكافة

(٢٢) انطونيوس : يقظة العرب ، سبق ذكره ، ص ٩١ .

مستوياته ومراتبه، والطموح لبناء دولة المؤسسات والقانون كي تصبح نواة للدولة الوطنية الحديثة .

وفي كتاب ( مناهج الألباب المصرية ) إحساس عميق بعظمة حضارة وادي النيل ، حيث يناقش الطهطاوي بأسلوب علمي رصين خصوصية المجتمع المصري - ماضيه ومستقبله - إلى حد الاعتقاد الجازم بأن مصر تمثل قلب العروبة النابض . لهذا الغرض ، نظم العديد من القصائد الوطنية التي مدح فيها منجزات الحكام وفتوحات الجيش المصري شرقاً وغرباً. ولما كان مصطلح " وطن " قد ورد بصورة متكررة في صفحات الكتاب تارة بالعربية وأخرى بالفرنسية . ولعل هذا النقل والاقتباس للمصطلح أوحى الطهطاوي لعدد من الكتاب بأنه مؤسس الوطنية المصرية الإقليمية ؛ ومن هنا كان مبحث الوطن والوطنية قد دفع بالبرت حوراني إلى القول : " فهو إذ كان يستعمل كلمة وطن ، كان لاشك يستعملها كمرادف لكلمة " الوطن " الفرنسية ؛ غير أن " وطن " الثورة الفرنسية لم يكن الأمة المتكبرة التي تعيد نفسها ، أمة الأيديولوجيات الحديثة ، بل الأمة خادمة الإنسانية . وهو يعتقد أن مصر الحديثة مؤهلة [ للقيام بهذا الدور ] .. آخذة في خلق عهد جديد ، وفي تغيير حياة شعوب الشرق " (٢٣)

في الوقت نفسه ، أولى عناية خاصة بالفضائل السياسية لفكرة المواطنة وحب الوطن، عملاً بالأثر " حب الوطن من الإيمان " . وكان من رواد الحركة الوطنية المصرية الذين ساهموا في مناقشات مستفيضة أفصحوا بدورهم عن مفهوم الدولة القومية ، بمعزل عن الرعاية الدينية ، التي حالت " دون قيام رابطة دينية تكون بديلة عن نظام الالتزام العثماني والمملوكي ، الذي عرفته أراضي الإمبراطورية العثمانية ، وبخاصة ريفها الإقطاعي ، طيلة قرون عديدة ، وتمكنت من خلاله أن تشد قبضتها على المنطقة العربية " . (٢٤) ثم تلتها الحقبة العثمانية الثانية من عام ١٢٢٠ إلى ١٣٠٠هـ / ١٨٠٥ إلى ١٨٨٢ م ، وهي المرحلة

(٢٣) حوراني : الفكر العربي ، سبق ذكره ، ص ١٠٥-١٠٦ .

(٢٤) رفاة رافع الطهطاوي : الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي ، ج ١ ، ص ١٢٢ .

التي نعمت فيها مصر باستقلالها السياسي ، حتى وقعت مجدداً تحت النفوذ الأجنبي الذي بادر بتصفية تجربة محمد علي ، التي آمن بها وكرس حياته في سبيل نصرتها .

إن مفهوم الطهطاوي للعاطفة الوطنية جعله يفقد النظرة المحايدة ، سواء بالنسبة للأحداث المحيطة بمصر في عصره ، كما أثر هذا على نظراته الخاصة إلى القيم المرتبطة بها . كان التأكيد مراراً وتكراراً أيضاً في ( تلخيص الإبريز ) على فكرة النهوض بالوطن ، " مبيناً إلى أن محبة الوطن واجبة ملازمة " ، وهي من الفضائل الأخلاقية التي يتحلى بها المواطن الذي يفتدي بلاده بروحه . وبناء على ذلك ، يرى لزوم تكافل أبناء الوطن الواحد ، وصهرهم في وحدة متأخية ترفض التمييز الاجتماعي بين طائفة وأخرى من الناس ، واعتبار بعض الفئات على حد تعبيره مواطنين من الدرجة الثانية . معنى هذا أن فهمه لمصطلح " المواطنة " ، غالباً ما تنطلق من مبدأ الأخوة الوطنية " المؤمن أخو المؤمن " ، كما يراها هو ، وليس كما يراها الآخرون : " إن الشعور بالوطنية اصطلاح أفرنكسي ، انتقلت بذوره إلى الشرق ، من مطاوي العلوم العصرية وأصول المدنية الحديثة ، التي اهتدى إليها أهل الغرب " .<sup>(٢٥)</sup>

إن اتجاهه الفكري جاء مجسداً لعقيدة شخصية راسخة وإيمان لا يتزعزع بأن الوطن ملك لأهله ، بحيث أصبحت دعوته مقبولة ومستساغة لدى قطاع واسع من السكان ، الذين رفعوا في وقت لاحق شعار " مصر للمصريين " .<sup>(٢٦)</sup> فالعاطفة ذاتها - حب الوطن من الإيمان - هي حقيقة حاول الطهطاوي تجسيدها في صور شتى ، تأخذ بذوي الألباب المصرية إلى مشاركته نفس التجربة : " وهذا يؤيد ما قلناه من أن أخوة الوطن لها حقوق ، لاسيما وأنها يمكن أن تؤخذ من حقوق الجوار مما للجار على جاره خصوصاً من يقول بأن أهل الحلة الواحدة كلهم جيران .. فمتى ارتفع بين الجميع النظام والتخاذل وكذب

(٢٥) محمد محمد حسين : الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ، ص ٦٩ .

(٢٦) أحمد صادق سعد : تاريخ العرب الاجتماعي تحول التكوين المصري من النمط الآسيوي إلى النمط

الرأسمالي ، ص ٣٤٥ .

بعضهم على بعض والاحتقار ثبتت لهم المكارم والمآثر ، ودخلت فيما بينهم السعادة بكسب شعائرها ومآثرها . فلذلك بنى عليه الصلاة والسلام قوله : المسلم أخو المسلم بقوله لا يظلمه أي لا يدخل عليه ضرراً في نحو نفسه أو دينه أو عرضه أو ماله ، لأن ذلك قطيعة محرمة تنافي الأخوة . " (٢٧)

لعله من السهل إدراك السبب وراء هذا التأكيد المستمر على الرفع من شأن الأخوة الوطنية والدينية . وقد جاءت هذه الفكرة مجسدة للفكرة القومية العربية ، التي تتنافى تماماً مع فكرة الرعوية الدينية التي روج لها سلاطين الدولة العثمانية لإجهاض كل حركة سياسية مناهضة لحكمهم وسيادتهم على البلاد العربية الخاضعة لهم . وهو يجعل من كلمة ( وطن ) و ( دين ) مفردتين سياستين ، ترقى بصاحبها لمرتبة المواطن الصالح المتمدن ، ويفسر الطهطاوي هذا السلوك بالقول : " يفهم مما قلناه أن للتمدن أصليين ( معنوي ) ، وهو التمدن في الأخلاق والعوائد والآداب يعني التمدن في الدين والشرعية ، وبهذا القسم قوام المملكة المتمدنة التي تسمى باسم دينها وجنسها لتمييز عن غيرها . " (٢٨)

أما القسم الثاني من التمدن ( المادي ) ، وهو التقدم في المنافع العمومية كالزراعة والتجارة والصناعة ، ويختلف قوة وضعفاً باختلاف البلاد ومداره على ممارسة العمل وصناعة اليد ، وهو الزم لتقدم العمران " (٢٩) ومهما اختلفت التعريفات التي أوردتها الطهطاوي للتمدن والمواطنة والتسامح الديني ، فجميعها تصب في توضيح مفهوم الدولة القومية الحديثة . ولغلبة المدلول السياسي لمصطلح الوطنية ، نجد أن النزعة المصرية الإقليمية ذاتها ، سرعان ما وصلت بأصحابها للتعصب القومي بدلاً من التسامح الديني من خلال رفع زعماء الحزب الوطني لشعار " مصر للمصريين " ، كرد فعل على تسلط العناصر التركية واستبدادها بالسلطة ومقادير البلاد . (٣٠)

(٢٧) الطهطاوي : مناهج الألباب ، سبق ذكره ، ص ٩٩ .

(٢٨) المصدر نفسه ، ص ١٠٠ .

(٢٩) المصدر نفسه .

(٣٠) المحافظة : الإنجاءات الفكرية ، سبق ذكره ، ص ١٢٢ .

كانت الطبقة التركية - الألبانية الحاكمة والنخبة المصرية الحاصلة على ثقافة غربية ، قد استهلت حياتها السياسية بالاقتباس من الغرب بهدف اللحاق به والحرص على إقامة علاقات ندية معه . فمن ناحية نجد الطهطاوي مناصراً لتجربة محمد علي الرامية لبناء اقتصاد قوي وجيش حديث ليكون بمثابة النواة لمصر الحرة المستقلة عن النفوذ الأجنبي ، وقد بقي طيلة حياته معجباً بالفصائل العسكرية وبمنجزات الباشا على المستويين السياسي والاقتصادي .<sup>(٣١)</sup> وهذا الشعور أخذ يتعزز في أوساط النخبة الحاكمة بأهمية القوة العسكرية في مجال العلاقات الدولية ، بحيث أصبح الاقتباس من الأنماط الغربية الوافدة يمثل وجه مصر الحديث . ولم يعد الاقتباس مقصوراً على الجيش والبحرية ، بل امتد إلى كافة مناحي الحياة السياسية والاجتماعية عندما أدركت مصر أن دورها في الشرق العربي لن يكون إلا من خلال قوتها الاقتصادية والعسكرية . وقد أدى ذلك إلى نمو حجم الجيش المصري ليصل إلى مائة ألف جندي نظامي عام ١٨٣٨م.<sup>(٣٢)</sup>

تعرضت مصر العثمانية تحت تأثير حركة النهضة لتحول رئيس في البناء السياسي والاقتصادي ، فأصبح محمد علي حاكمها المطلق ، وتم إلغاء نظام توزيع الأرض المعمول به منذ صدور قانون - نامه عام ١٥٢٢م . وعلى أنقاض النظام القديم ، قام نظام إداري جديد أشرف على بنائه الخيرة الفرنسيون والإيطاليون الذين أشرفوا على بناء الورش المدنية والعسكرية والسكك الحديدية في طول البلاد وعرضها . وواكب ذلك تقدم مطرد في حقل التربية والتعليم ، حيث فتحت المدارس النظامية والمعاهد العسكرية أبوابها أمام فئات من الشعب المصري التحقت في صفوفها . ولم يعد في وسع النخبة الحاكمة المحدودة والمستندة إلى العنصرين الألباني والمملوكي ضمان الاستمرارية لهيمنتها على مقاليد السلطة والثروة .

كان الطهطاوي في دعوته الى تأصيل النزعة الوطنية يحث المصريين إلى نبذ الفرقة الدينية ، مشيراً إلى المخاطر الجسيمة التي قد يتعرض لها الوطن جراء التعصب الديني

(٣١) حوراني : الفكر العربي ، سبق ذكره ، ص ٩٢ .

Marsot. Ibid., p. 165.

(٣٢)

وانحياز السلطان لطائفة من الأهالي ، قائلاً : " إن الملوك إذا تعصبوا لدينهم ، وتدخلوا في قضايا الأديان ، وأرادوا قلب عقائد رعاياهم المخالفين لهم ، فإنما يحملون رعاياهم على النفاق ، ويستعبدون من يكرهونهم على تبديل عقائدهم " (٣٣)

لقد عرف الطهطاوي بتعلقه الشديد بمصر ، وكان يضاهي أقرانه في نزعه الوطنية كما تجلت في أمي صورها : " مصر كنانة الله في أرضه وأن كتابة تاريخها تعريف بحضارات العالم كله ، لشمولية مصر وتمكنها من استيعاب معارف البشرية وهضمها . " (٣٤) هذا الاتجاه الوطني الاقليمي ، الذي أرساه الطهطاوي ، سرعان ما أخذ منحىً جديداً عند زعماء الحزب الوطني ، وبخاصة بعد انقلاب ١٨٨١م الفاشل الذي قاده الكولونيل أحمد عرابي ، وقيام ثورة ١٩١٩م ، التي أفصحت بقوة عن شعار "مصر للمصريين" . (٣٥)

أما مصطفى كامل مؤسس الحزب الوطني ، فقد كان من أكثر الساسة المصريين حماساً لفكرة الرابطة العثمانية ، وهي في جوهرها عاطفةً دينية تشدد على إقامة علاقة حميمة بين الشعبين المصري والتركي . لكنه برغم هذا الموقف السياسي المؤيد للسلطان العثماني عبد الحميد وحركة الجامعة الإسلامية ، ظل يتحدث عن وطنيته المصرية إلى حد الهيام ، في مثل قوله : " بلادي ، بلادي ، بلادي ، لك حيي وفؤادي ، لك حياتي ووجودي ، لك دمي ونفسي ، لك عقلي ولساني ، لك لبي وحياتي ، فأنت أنت الحياة ، ولا حياة إلا بك يا مصر .. " (٣٦) ثم يمضي قائلاً : " إنني لو لم أولد مصرياً لوددت أن أكون مصرياً .. قد يرى السفهاء والطائشون أن الانتساب لشعب مستعبد كالشعب المصري مما لا يليق بإنسان . ولكن أي شرف يطمع الحرف فيه أكبر من العمل لإحياء الأمة التي سبقت الأمم كافة في العلم والمدنية والأدب ؟ " (٣٧)

(٣٣) الطهطاوي : الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي ، سبق ذكره ، ج ٢ ، ص ١٢٤ .

(٣٤) الطهطاوي : مناهج الألباب ، سبق ذكره ، ص ٩٩ .

Vatikiotis. Ibid., P 148 .

(٣٥)

(٣٦) الرافعي : مصطفى كامل باعث الحركة الوطنية ، ص ٤١٦ .

(٣٧) المصدر نفسه .



كان لابد من إيجاد نهضة فكرية وسياسية تبعث الشعب العربي المسلم في مصر من غفوته، سواء تماشى هذا البعث والإحياء مع مفهوم الجامعة الإسلامية التي دعا لها جمال الدين الأفغاني ، أو الفكرة ذاتها التي تبناها السلطان عبد الحميد من موقع السلطة القاهرة . ولعل هذا الولاء المزدوج - الرابطة العثمانية والوطنية المصرية الإقليمية - جعل القوميين العرب المطالبين بالاستقلال عن الباب العالي يصبون جام غضبهم على كل ما يمت بصله للعثمنة والتتريك . وكان حجتهم في ذلك استحالة بناء وطن قومي يتعايش فيه جميع الأجناس والأديان في ظل النزعة الطورانية المتعصبة للجنس واللغة التركية ، وكسل ما يرتبط بالهوية العثمانية .

وإذا كانت حملته السياسية القاسية ضد حزب اللامركزية وأنصاره من القوميين العرب في بلاد الشام ، قد دفعت بالسلطان عبد الحميد والجنرال جمال باشا ، إلى مطاردة دعاة الإصلاح وعلى رأسهم المجاهد الكبير عبد الرحمن الكواكبي ، الذي فر إلى مصر هرباً من بطش السلطات العثمانية ، فإن المواجهة لم تتوقف عند هذا الحد ، بعد أن استقر المطاف بغالبية الأحرار العرب في القاهرة ، حيث وفرت إدارة الاحتلال البريطاني الحماية اللازمة لهم . ولقد عمل زملاء مصطفى كامل ، من أمثال عبد العزيز جاديش وعبد الله النديم على منافسته على زعامة الحزب الوطني ، بهدف الحد من تطرفه ومغالاته ، لكن أحداً منهم لم يستطع أن يقوم بالدور نفسه بكفاءة كامل نفسها .

كان عبد الله النديم أكثر العناصر المصرية تحاملاً على بعض المهاجرين السوريين الذين استقر بهم المطاف في أرض مصر، كما عبر عن ذلك صراحة في إحدى يوميات مجلة (الأستاذ) ، بروح لا تخلو من المحبة لكل ما هو عربي ، والكراهية لكل ما هو أجنبي : " ما الشام ومصر إلا توأمان أبوهما واحد يسوء الاثنين ما ساء أحدهما .. فلم تنافر أبناؤهما ؟ وانحاز السوريون في جانب بعيد عن المصريين .. أبراتب قدره عشرون جنيهاً يبيع المرء أخاه ووطنه ، بل وجنسه ودينه ؟ أم بكلمة تغدير نصرف حياتنا في خدمة الأجنبي لنعينه على إخواننا لينتقم منهم بغير ذنب ويحني على غير جان .. " (٣٨)

(٣٨) حسين : الاتجاهات الوطنية ، سبق ذكره ، ص ١٤٧ .

ولمرات عدة متتالية نجد العبارات الجياشة نفسها يتردد صداها في الصحف السيارة كصحيفة المؤيد لسان الحزب الوطني ، التي زينت صفحتها عبارات تشوبها عاطفة الرابطة العثمانية ، تلك العاطفة التي لا تتعارض البتة مع النزعة الوطنية الإقليمية المصرية ، وكانت حجته في ذلك : " إن مظاهرة الأمة المصرية نحو الدولة العلية هي مظاهرة قوية ضد الاحتلال الإنجليزي . واشترك أفراد الأمة على اختلافهم في الاكتتاب للجيش العثماني هو اقتراع عام ضد الإنجليز في مصر . " <sup>(٣٩)</sup> ومثل الطهطاوي في القرن السابق لهم ، أغرم كامل بحضارة مصر ، وتغنى بشعبها ونيلها وسماها ، بحثاً عن مخرج ومنقذ لهذه الأمة وخلاصها هذه المرة ليس من العثمانيين والمماليك ، بل من الإنجليز وأذنانهم !

إن نهج الوطنية المصرية الإقليمية ، التي كرسها الطهطاوي واضح كل الوضوح في تبريراته للأسلوب العنيف الذي لجأ إليه محمد علي وخلفاؤه في نقل مصر إلى مصاف الدول العظمى . لكن المرء يتعجب إلى أي مدى تحكمت الكراهية الأخلاقية التي أججها تجاه الخديوي عباس في سياسته العامة المماثلة للوجود الأجنبي . هل كانت تلك الرواية السياسية ( تلماك ) تعبيراً صريحاً عن عدم رضاه إلى ما آلت إليه الأوضاع في مصر بعد شق قناة السويس ، وإغراق البلاد بالديون الخارجية ؟

كانت ملاحظاته الناقدة لنظام الحكم في عهد الخديوي عباس قد أغضبت القصر ، فقرر نفيه إلى السودان بهدف التخلص منه . لكن الطهطاوي عكف هناك على ترجمة كتاب تلماك ، الذي ينطوي على بعض الدروس الخلقية لباشا مصر ، حيث أخذ يذكره بماضي مصر العريق ، ويعظه بمثل هذه العبارات : " أحبُّوا شعوبكم كأولادكم . إن الملوك الذين لا يهمهم سوى أن يرهبهم الناس ، فيستعبدون رعاياهم لجعلها أكثر خضوعاً ، إنما هم وباء الجنس البشري ، يرهبهم الناس ولا ريب ، إلا أنهم يكرهونهم ويمقتونهم . " <sup>(٤٠)</sup>

(٣٩) المصدر نفسه ، ص ٤٨ .

(٤٠) حوراني : الفكر العربي ، سبق ذكره ، ص ٩٧ - ٩٨ .

بهذه العبارات ، يشخص الطهطاوي التدهور السياسي والاقتصادي الذي لحق بمصر في عهد الخديوي إسماعيل ، وهو الغيور على مواصلة حركة النهضة التي دشنها محمد علي، وعجز خلفاؤه عن تحقيق الهدف المرسوم . ففي عام ١٨٤٠ م ، كانت التجربة المصرية قد أفرغت من محتواها ، حيث أرغمت الدول الغربية الحكومة المصرية على توقيع معاهدة لندن ، التي بموجبها حسم الجيش والبحرية المصرية بشكل ملحوظ ، وأكره الباشا على سحب قواته من الشام والحجاز واليمن . فضلاً عن ذلك ، رسمت المعاهدة حدود مصر السياسية وحصرتها في إقليم وادي النيل . كما تعهد بإلغاء احتكار الدولة على تجارة الاستيراد والتصدير وتخفيض التعريف الجمركية المفروضة على السلع الأجنبية . وكانت جميع هذه الإجراءات السياسية والاقتصادية كفيلة بتوجيه أول ضربة قاتلة لمشروع النهضة العربية الحديثة ، ف وقعت مصر منذ ذلك التاريخ في حلقة التبعية والتخلف ، ولم يعد بإمكانها خلق ثورة اقتصادية مثيلة للثورة الصناعية في أوروبا ، أو حتى مشابهة لتلك النقلة النوعية التي حققها اليابانيون في عهد ميجي في نهاية القرن التاسع عشر.<sup>(٤١)</sup>

وإذا تتبعنا كتب وأبحاث الطهطاوي التي تربو على الثلاثين مؤلفاً ومئات المقالات التي زخرت بها جريدة الوقائع المصرية ، لاتضح لنا أي وسيلة فعالة توسلها هذا العالم في بث أفكاره الإصلاحية المستنيرة ، ومدى مطابقتها لروح العصر . فسيرة الطهطاوي ليست وصفاً لأفعاله وسرداً لأحداث ، أكثر مما هي تصوير لمواقف فكرية وسياسية آمن بها منذ مطلع شبابه . وهو يعتمد أن يظهر موقفه من تعليم المرأة دون موارد ، فمثله كمثل شعبة موقدة تضيء للناس طريقهم. وما يعجز المجتمع عن تقويمه بواسطة نشر الفضائل أو وضع القوانين والشرائع يفرضه الدين . وجوهر الدين هو الدعوة إلى مكارم الأخلاق والابتعاد عن الشر . فهل نجح الطهطاوي في نشر رسالته ؟

(٤١) راجع دراساتنا المقارنة للتجربتين المصرية واليابانية في المجلة العربية للدراسات الدولية تحت عنوان : "تجربة التحديث في مصر واليابان : دراسة تاريخية مقارنة لعهدي محمد علي باشا والإمبراطور ميتسو هيتو" . العدد (١) ، السنة الثالثة، شتاء ١٩٩٠ ، ص ٩٥ .

كان الطهطاوي محكوماً شأنه شأن العديد من الشباب المسلمين الذين عاصروا نهضة أوروبا ، فأخذوا يقارنون بين مجتمعاتهم وما شاهدوه في الغرب . وأكثر ما تظهر هذه السمات والعلامات الفارقة في مواقفهم من قضايا الفرد والمجتمع . وفكرة المقارنة هي السمة الغالبة على مؤلفاته ، سواء في ( تلخيص الابريز ) ، أو في مناهج (الألباب المصرية) . وهذا ما دفع بعض الباحثين إلى إجراء مقارنة بينه وبين من سبقه ، على هذا النحو : " إن أفكار الطهطاوي تشكل تطوراً كبيراً بالنسبة لموقف الجبرتي الذي يعبر عن موقف غالبية المجتمع المصري في عصره . وتدل أحاديث الطهطاوي عن المرأة الأوربية على اهتمام الرأي العام المصري بحالة المرأة ووضعها في أوروبا ، ومدى ما تتمتع به من حرية ، وأثر ذلك على أخلاقها وسلوكها" .<sup>(٤٢)</sup>

لا شك في أن الطهطاوي ونحن نبحت في نتائج دعوته الإصلاحية ، كان غير راضٍ عن أوضاع المجتمع المصري في عصره ، وبوجه خاص وضع المرأة . وهذا ما نجده ليس في أفكاره وأطروحاته فحسب ، بل ونجده عند نفر من الدارسين المعاصرين . بهذا الخصوص يحدثنا لويس عوض " عندما وطأت قدما رفاة الطهطاوي أرض فرنسا لأول مرة عام ١٨٢٦م ، كان أول ما استوقف نظره الحرية التي تتمتع بها المرأة الفرنسية ووضعها الممتاز في المجتمع الفرنسي بالنسبة إلى ما ألفه الطهطاوي في تقاليد بلاده . كان أول مظهر من مظاهر هذه الحرية هي السفر الذي سبق أن لاحظته الجبرتي في نساء الفرنسيين" .<sup>(٤٣)</sup> وهكذا كانت نظرة الاثنين مختلفة تجاه المرأة . الأول عاش ومات في مصر ولم تنح له الفرصة بالسفر إلى أوروبا ، والثاني ، عاش عن كثب الحياة الاجتماعية في فرنسا ، فأطلق العنان لقلمه في التعبير عما يجيش به صدره ووجدانه ، فسهل عندئذ استللال أفكاره وآرائه السياسية التي تمثل وجهة نظره الصادقة في المجتمع والسياسة .

لم يكن الأمر كذلك في مصر العثمانية - في عصر الجبرتي - ومصر محمد علي ، فقد كان التفاوت بين العهدين واضحاً . وبالمثل كانت مقارنات الطهطاوي بين فرنسا ومصر

(٤٢) المحافظة : الاتجاهات الفكرية ، سبق ذكره ، ص ١٨٤ .

(٤٣) عوض : تاريخ الفكر المصري الحديث ، سبق ذكره ، ص ٢٦٠ .

أكثر تعقيداً ، وتطلب الأمر منه الحذر واليقظة في التعبير عما يحول في خاطره من أفكار إصلاحية ، يصعب تلقيها من الحكام والرعية . لهذا تجد لغة التاريخ والوطن والمواطنة من المواضيع المحببة له ، التي تطرق لها من زوايا عدة حتى لا يقع في طائلة المحذور من الكتابة ولا يزال معظمها مخطوطاً ؛ وهي : نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز ، ونبذة في تاريخ إسكندر الأكبر من الملوك ، ومقدمة تاريخ مصر ، ونظم اللآلي في السلوك فيمن حكم فرنسا من الملوك ، وكتاب الروض المزهر في تاريخ بطرس الأكبر ، وكتاب برهان البيان في استكمال واختلال دولة الزمان . (٤٤)

وعلى هذا يمكن للباحث أن يرى أن التاريخ وظف بذكاء لخدمة تلك النزعة الوطنية المصرية الإقليمية . وقد عبر الطهطاوي عن هذه الذات المسلوقة في ظل الحكم العثماني ، انطلاقاً من حرصه على إحياء اللغة العربية وسيادتها على اللغة التركية السائدة في مصر التي كانت الأداة المعبرة عن رفض التسلط الأجنبي على مقاليد السلطة والحكم في البلاد . وعلى هذا الأساس ، تبلور شعار مصر للمصريين في وقت لاحق على يد زعماء الحزب الوطني، الذين كانوا يرفضون التسليم بالأمر الواقع - الاحتلال البريطاني وأعدائه من كبار الموظفين الأتراك الذين شكلوا الرديف السياسي للمستعمرين الغزاة .

والتعرف على الواقع السياسي الذي عاشه المصريون في ظل الاحتلال الإنجليزي ، وما كانت تطلعاتهم القومية - فما عليه سوى قراءة بعض فصول كتاب جورج أنطونيوس (يقظة العرب) ، الذي تحدث فيه عن بعض مظاهر الوطنية المصرية : "هكذا ولدت القومية المصرية ، واتجه قادتها وجهة جعلتها بمرور الأيام تزداد انفصلاً عن الحركة العربية العامة . ومع ذلك فقد ظلت الصلات الثقافية تربط بين مصر وسائر الأقطار العربية ، وخاصة أن وادي النيل قد زاد رخاؤه وأمنه في ظل وصاية إنجلترا وحمايتها ، فأصبح لذلك مأوى يلتجئ إليه ضروب متعددة من الناس : من طلاب العلم ، والكتاب ، والمفكرين السياسيين ، من البلاد العربية التي ظلت خاضعة للحكم العثماني . وكانت

آمال المصريين لا تزال آنذاك - كما هي اليوم - متفقة اتفاقاً كبيراً مع آمال العرب ، لكن الانفصال كان تاماً في مجال العمل القومي . " (٤٥)

وهكذا ترسخ إحساس عميق في أوساط النخبة المصرية المثقفة بخصوصية حضارة وادي النيل وحيويته في مجال العمل القومي العربي ؛ وبالتالي إحساس الطبقة الحاكمة بالمهمة التاريخية الملقاة على عاتقها في قيادة الأمة . وفي مجال البعث الثقافي والتوحيد الفكري العربي ، كانت كتابات الأفغاني والكواكي ومحمد عبده ومحمد رضا الدليل النظري للعديد من القوميين العرب ، الذين استلهموا فكرة الجامعة الإسلامية ، مما جنب الفكر العربي مشاقاً كثيرة ومخاطر عظيمة ، في حال حدوث صدام ومواجهة مكشوفة بين المنهجين : الإسلامي ( السلفي ) والقومي ( العلماني ) . (٤٦)

(٤٥) أنطونيوس : يقظة العرب ، سبق ذكره ، ص ١٧٤ .

(٤٦) سعد الدين إبراهيم وآخرون : مصر والعروبة وثورة يوليو ، ص ١٠٨ .



## الفصل الثاني

### تجربة عهد الأمان في تونس ( ١٢٤٧ - ١٢٨٦هـ / ١٨٥٧ - ١٨٦٩م )

#### تداعيات الأزمة ودلالاتها في المغرب الأوسط :

تفرض دراسة تجربة عهد الأمان في تونس نفسها عنواناً سياسياً بارزاً للكشف عن مكان من الضعف والقوة ، التي لازمت مراحل تاريخية من حكم الدولة الحسينية . فمنذ أن انتزع الباي حسن بن علي فرماناً عثمانياً، منح بموجبه حكماً ذاتياً وراثياً استقر في أسرته، أضحت تونس كياناً سياسياً مستقلاً عن نفوذ الباب العالي . وكان الاستقرار السياسي والازدهار الاقتصادي المحدود الذي شهدته البلاد خلال حكم حمودة بك ( ١١٩٧ - ١٢٣٠هـ / ١٧٨٢ - ١٨١٤م )<sup>(١)</sup> ، يعود إلى ذلك الانفتاح الغير محدود على أوروبا ، سواء على مستوى العلاقات السياسية الخارجية ، أو على مستوى المنافع الاقتصادية المتبادلة . تطلب البذخ المفرط في الإنفاق على بناء السدود والقصور الفخمة من الحكام المزيد من القروض الأجنبية المسهلة ، مما دفع بالبلاد إلى حافة كارثة سياسية واقتصادية ، عندما أعلنت الخزانة العامة إفلاسها ، بل وعجزها عن تسديد الديون المستحقة وأرباحها الربوية التي فاقت أضعافاً مضاعفة قيمتها الأصلية.<sup>(٢)</sup>

يتميز التطور التاريخي لتونس الحديث في عهد الدولة الحسينية بأنه على درجة عالية من التماثل مع حكم أسرة محمد علي في مصر . وتميزت عناصر التماثل بأنها كانت في كلا البلدين متواترة ، تقتبس بشكل عشوائي غير مدروس النموذج الفرنسي في مجال

(١) انظر محمد أبو رأس الجربي : مؤنس الأحبة في أخبار جربة ، ص ١٠٥ .

(٢) الطاهر عبد الله : الحركة الوطنية التونسية رؤية شعبية قومية جديدة ، ص ١٢ .



الإدارة المدنية والجيش . فكلتا التجربتين واجهت تحديات داخلية وخارجية كبيرة ، كان أخطرها على الإطلاق تلك النزعة الاستبدادية ، التي عرف بها حكام مصر وتونس من العسكريين ( الدايات والباشاوات ) ، الذين غالباً ما اتخذوا قرارات انفرادية أودت بالبلدين إلى كوارث قومية ، وأفسحت المجال للدول الاستعمارية الغربية للتدخل بصورة مباشرة في شئونهما الداخلية ؛ كما هو معلوم عبر قنوات الامتيازات الاقتصادية ، والمحاكم الخاصة ، والقروض الممنوحة .

وإذا ما استثنينا مرحلة الازدهار الاقتصادي النسبي التي شهدتها البلاد في مراحل متباعدة ، فإن أكبر انتكاسة سياسية واقتصادية حدثت في العقد السادس من القرن التاسع عشر ، عندما أعلنت الحكومة التونسية إفلاسها رسمياً . ولسد العجز المالي ، لجأ الوزير الأول محمود بن عياد مصطفى الخازندار إلى المزيد من القروض الأجنبية بأسعار فائدة بلغت نسبتها الـ ٢٠% ، بددت معظمها في بناء القصور الفاخرة ، وكان قصر المحمدية منيفاً ، حيث " رغب أحمد باي أن يجعل منه فرساي تونس " .<sup>(٣)</sup> وبدلاً من إقرار ضريبة دخل معقولة على نشاط التجار الأجانب ، أقدم الوزير المذكور على فرض ضريبة على الأهالي قدرت نسبتها بـ ٦٢ ريالاً على كافة الرعية ، أصبحت تعرف بضريبة الجبي أو الإعانة . ويعلق الفقيه أحمد بن أبي الضياف على تلك الضريبة بعبارة ساخرة لا تخلو من المرارة : "العمري إنها مقالة دين ونصح يجد ثوابها وزيرنا الأول يوم يتحد كل نفس ما عملت من خير حاضراً."<sup>(٤)</sup>

إن السياسة المالية وترشيد الإنفاق قبل الإفصاح عن عهد الأمان ، كانت تتكى بقوة على كاهل الشعب التونسي ، فضلاً عن كونها سياسة اقتصادية مدروسة لمكافحة الفقر ، خطط لها التجار والقناصل الأوروبيين ، ومن لف لفهم من النخبة الحاكمة . وكان قسم كبير من الاستثمارات يعتمد في تحويله ليس على الزيادة في الموارد المالية من ناتج الاقتصاد

(٣) محمد خير فارس : تاريخ المغرب الحديث ، ص ٣٣٦ .

(٤) أحمد أبي الضياف : إنحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان ، ج ٥ ، ص ١١٤ .

القومي ، بل من الديون المتراكمة ومصدرها المصارف والبنوك الأوربية . لهذا الغرض شكلت لجنة مالية مشتركة فرنسية - تونسية ، أخذت تتدخل في شئون البلاد الداخلية بشكل سافر ، مما مهد الطريق لقيام ثورة محلية عام ١٢٧٩هـ / ١٨٦٢م ، قادها الشيخ علي بن غداهم ، حيث اقتضت مطالبها برفع المظالم عن الرعية .<sup>(٥)</sup>

وكان باي تونس ، خصوصاً محمد الصادق ، غالباً ما يستجيب لمطالب وزيره الأول مصطفى الخازندار الذي استحوذ على أموال الولاية وغرس أنصاره في أجهزة الدولة الحساسة . ورغم ارتفاع الأصوات المنددة بسياسة الوزير الأول إلا أن الباي لم يلتفت لتلك الأصوات المطالبة بالإصلاح ، حتى تاريخ عزل الخازندار ليحل محله خير الدين التونسي . فخرج الوزير الجديد على الباي بقاعدته الإصلاحية التي كان يرى في أن "التنظيمات لا تتعارض البتة مع الشريعة ، بل هي تعبر عن مقصد الشريعة على حفظ الحقوق وإقامة العمران .. دون إلتفات إلى معارضة تلك الفئة المتصرفة في الخطط بلا قيد ولا احتساب " .<sup>(٦)</sup>

وانطلاقاً من القاعدة السابقة - الإصلاح وشروطه - يمكن الإستنتاج بأن من بين أهداف خير الدين التونسي وأغراضه هو إيجاد موارد ثابتة لبيت المال ( خزانة الدولة ) ، عوضاً عن الاقتراض من البنوك الأجنبية بأرباح ربوية خيالية والتي تذهب معظمها إلى جيوب السماسرة الأجانب والمحليين . وكان الهدف من وراء تلك السياسة الاقتصادية تخفيف منابع الفساد ومصادره في الداخل ، وبالتالي توظيف رؤوس الأموال بدلاً من تجميدها في البنوك الأجنبية ، أي بتعبير آخر ، خلق فرص عمل لتشغيل الأيدي العاملة العاطلة . وفي ذلك تخرج تونس من أزمتها الخانقة ، حيث ظهرت بوادر حرب أهلية طاحنة تمثلت في ثورة الخبز التي قادها علي بن غداهم .

(٥) انظر كلاً من جان جانباچ : أصول الحماية الفرنسية ، ص ١٣ ، وعبد الجليل التميمي : بحوث ووثائق في تاريخ المغرب ، ص ٨٢ .

(٦) خير الدين التونسي : أقوم المسالك في أخبار الممالك ، ص ١٤١ .

لماذا عهد الأمان ؟ وما هي أهم تطبيقاته ؟ ومن هو صاحب هذا المشروع  
الإصلاحي ؟

ولد خير الدين عام ١٢٢٥هـ / ١٨١٠م في القوقاز من عائلة شركسية . التحق  
بخدمة السلطان العثماني وأظهر مهارات عقلية منذ سن مبكرة أهله للخدمة في قصر الباي  
أحمد ، الذي عني بتربيته تربية دينية وعصرية ، أتقن خلالها اللغتين العربية والفرنسية .  
ومن ثم التحق بالجيش ليصبح في وقت لاحق مشرفاً على إدارة مدرسة باردو العسكرية .  
وكان التونسي على رأس بعثة رسمية اتجهت إلى باريس لمعالجة أزمة سياسية تتعلق بدعوى  
أقامها وزير سابق يدعى مصطفى الخازندار على الحكومة التونسية ، وسيأتي ذكر سجل  
هذا الوزير المنحرف في سياق بحثنا .

وبعيداً عن إصدار أحكام متسعة أو مبتسرة ، فإن غالبية من تطرقوا لسيرة خير  
الدين التونسي يجمعون على أن الرجل ، " كان عثمانياً في توجهاته ، ليس لأنه من تونس  
- وهي من ولايات الدولة العثمانية - فقط ، بل لأنه على كبر اقتناع بمشروع  
( ( التنظيمات ) ) التي دخلت فيه الدولة العثمانية في عهد سليم الثالث ، ومحمود الثاني  
(الذي شبَّ خير الدين في نهاية عهده) ، كما في عهد عبد المجيد الأول ، وعبد العزيز ،  
ومراد الخامس . " <sup>(٧)</sup> ولعل الحقبة الزمنية التي قضاها دارساً وباحثاً في فرنسا وبعض  
العواصم الأوروبية بين عامي ١٨٥٢ و ١٨٥٥م ، لاستكشاف أنماط الحياة السياسية  
والقوة الاقتصادية للغرب الرأسمالي أوصلته إلى تلك الحقيقة المرة : أن العالم لا يحترم  
إلا الأقوياء ، وأن القانون الدولي لا يحمي الدول الضعيفة . وبعد عودته إلى تونس عين  
وزيراً للبحرية ، وعكف ست سنوات مع فريق من وجهاء وأعيان البلاد يتدارسون كيفية  
الخلاص من أغلال الامتيازات الأجنبية التي حصل عليها قناصل الدول الأوروبية من الباب  
العالي .

(٧) قارن بين وجهة نظر حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ، سبق ذكره ، ص ١١١ ، وبلقزيز : الدولة  
في الفكر الإسلامي ، سبق ذكره ، ص ٤١ .

أما مشروع عهد الأمان في تونس ، فيصفه أحمد أمين في مؤلفه ( زعماء الإصلاح في العصر الحديث ) بأنه وليد الحقبة التاريخية ذاتها : ظهور المسألة التونسية في سياق تداعيات المسألة الشرقية ، " رواية واحدة مثلت مرة في مصر ، ومرة في تونس ، لم يختلف فيها إلا أشخاص الممثلين . " <sup>(٨)</sup> وللخروج من المأزق السياسي والاقتصادي الذي تمر به البلاد ، واجه خير الدين مشاكل كثر ، " فاللجنة المالية المختلطة تريد أن تضع يدها على كل شيء في الدولة ، لأن كل شيء متصل بالمال ، حتى المعلم في المدرسة والقاضي في المحكمة ، ولو فعلت لأضاعت استقلال البلاد بتاتاً . ومشكلة ثانية ، هي كيف ينقذ هذا الشعب بعدما احترق بالجوع والفقر والمرض وفقدان الثقة بالحكومة ، ومشكلة ثالثة ، وهي بقاء مصطفى خزنه دار رئيساً للوزراء ، وهو الشر في المال كشره في حب السلطة والجاه . " <sup>(٩)</sup>

وعليه ، فقد واجه خير الدين ضغوطاً خارجية ( دولية ) ، وضغوطاً داخلية ( محلية ) حالت دون تمرير مشروع " عهد الأمان " لإنقاذ تونس من السقوط في الهاوية . وقد لعب أدواراً سياسية واقتصادية وإدارية ، مكنته من مقارعة الفساد والمفسدين وعلى رأسهم مصطفى الخازندار وزمرته المدسوسين في أجهزة الدولة القضائية والتشريعية والتنفيذية ، حتى كاد أن يتمكن من استئصالهم . لكنه لم يتمكن من تخفيف منبع الفساد وأدواته في كل أنحاء المملكة التونسية . وهنا تكمن المشكلة . أما قناصل الدول الأوروبية ، فقد سلك مسلكاً حازماً معهم ، رغم تلبيته بعض مطالبهم المعقولة وثيقة الصلة بتسديد فوائد القروض المقدمة لتونس . ولذلك احترموه لو خالفوه ، كما وضعوا العقوبات في سبيله باطناً ، " ولكنهم يجاملونه ظاهراً " . <sup>(١٠)</sup>

ثمة أبحاث ودراسات تاريخية معاصرة ، صدرت في الآونة الأخيرة لتطلعنا نتائجها على أن تجربة عهد الأمان في تونس ، جاءت تجسيدا لتلك التوجهات السياسية

(٨) أمين : زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، سبق ذكره ، ص ١٦٦ .

(٩) المصدر نفسه .

(١٠) المصدر نفسه ، ص ١٦٨ .

والاقتصادية الرامية لجعل تونس جزءاً فاعلاً ومقبولاً في منظومة دول حوض البحر الأبيض المتوسط . وخلافاً للولايات العربية التي ظلت تدور في فلك الدولة العثمانية ، استهلت كلاً من مصر وتونس منهاجها في الإصلاح السياسي والاقتصادي خلال القرن التاسع عشر ، أخذت كلتاهما تتحرر بشكل ملحوظ من النظام العثماني القديم . ومثلما لمع نجم محمد علي ورفاعة الطهطاوي في مصر ، من خلال تبنيه مشروع بناء مصر الحديث ، لمع نجم حمودة بك وخير الدين التونسي .

إن أهم وأبرز التغييرات السياسية التي شهدتها تونس خاصة ، تتمثل في تجربة عهد الأمان ، من حيث كونها تشكل امتداداً ، بل واستمراراً لمجمل تلك الإصلاحات العثمانية التي دشنها الباب العالي ، المتمثل في خط شريف كلخانة ( ١٢٥٥هـ / ١٨٣٩م ) والبيان الهمايوني ( ١٢٧٣هـ / ١٨٥٦م ) . ولعل التزامن والترابط بين هذين المشروعين ، يدفعنا إلى القول إن هذا الخطوات الإصلاحية الداخلية في كلاً من المركز ( الآستانة ) والأطراف ( مصر وتونس ) ، لم تصدر بمحض إرادة النخب الحاكمة ، وإنما فرضت فرضاً قسرياً من قبل الدول الأوربية ، بهدف المحافظة على مصالحها في سائر الولايات العربية العثمانية . وقد استشكل بعض علماء الدين على هذه الإصلاحات العلمانية ، لكن صوت قوى التغيير المدعومة بقوة من قبل أساطيل الدول الأوربية كان هو الصوت الغالب في معظم الأحيان . وكان التونسي في مقدمة علماء السلطان ، الذين أبدوا تفهماً ملموساً لإمكانية اقتباس صيغ قوانين غربية لمعالجة مشاكل قائمة ومتفاقمة "مائلة للعيان وليس بعده بيان" .<sup>(١١)</sup>

تذكر المصادر أن الظروف المحيطة بوصول خير الدين لمنصب الوزير الأول ، أملت لها الحاجة الداخلية ، التي تزامنت مع الضغوط الخارجية - تحديداً منذ ظهور المسألة التونسية ( ١٢٨٦-١٢٩٩هـ / ١٨٦٩-١٨٨١م ) في جدول أعمال الدوائر الغربية الاستعمارية . وهذا الرأي يؤكداه الباحث محسن علي شومان من خلال إجراء مقارنة بين موقف

(١١) خير الدين التونسي : أقوم المسالك في أخبار الممالك ، ص ٥ .

التونسي والطهطاوي ، بقوله : " كان فكر خير الدين عثمانياً إسلامياً خالصاً ، أي أنه كان ينتمي إلى الدولة العثمانية الأم التي شكلت تونس إحدى ولاياتها ، ويرى في إصلاحها إصلاحاً لعموم ديار الإسلام .. بوصفها غطاءً سياسياً واقياً يناهض به غير الانضواء تحت لوائه أطماع الدول الأوربية .. على العكس من رفاة الطهطاوي الذي تأثر إلى حد كبير بأجداد مصر القديمة وتصور ( الوطن ) على أساس مصري ، وليس عثماني ولا حتى عربي . " (١٢)

وقد ترجم هذا الاتجاه من داخل السلطة خير الدين التونسي في كتابه ( أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ) ، لذا نجده في مقدمة دراسته يحدد مذهبه في الإصلاح انطلاقاً من أن الباعث الأصلي على ذلك أمران آيلان إلى مقصد واحد : " إغراء ذوي المهمة والحزم من رجال السياسة والعلم بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية ، وتنمية أسباب تمدنها ، يمثل دوائر العلوم والعرفان ، وتمهيد طريق الثروة من الزراعة والتجارة ، وترويج سائر الصناعات ، ونعني أسباب البطالة . وأساس جميع ذلك حسن الإمارة المتولدة عن الأمن ، المتولد عن الأمل ، المتولد عن إتقان العمل المشاهد في الممالك الأورباوية [الأوربية] بالعيان ، وليس بعده بيان . " (١٣)

لقد وجه خير الدين دعوته الإصلاحية إلى القائمين على أمر الولاية العامة ( في إستمبول ) ، والولاية الصغرى ( في تونس ) أشخاص محددين بعينهم " من ذوي الغيرة والحزم " ، وهم في نظره الساسة والعلماء ، إعادة النظر في أحوال الأمة وتدهورها وانحطاطها . (١٤) ولذا وجب الانتباه إلى ما ذهب إليه التونسي ، وهو يتحدث عن إمكانية إحداث تنمية اجتماعية واقتصادية في الولايات العربية العثمانية ، منطلقاً بذلك من

(١٢) محسن علي شومان : " قراءة في فكر خير الدين التونسي " . منبر الحوار ، العدد ٣٨ ، ربيع ١٩٩٩ ، ص ٧٣ .

(١٣) التونسي : أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ، سبق ذكره ، ص ٨٩ ، نقلاً عن بلقزيز : الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر ، سبق ذكره ، ص ٣٥ .

(١٤) المصدر نفسه ، ص ٩٠ .

واقع تجربته الخاصة ومشاهداته لمنجزات أوروبا الرأسمالية . إذ لا سبيل للنجاح وإنجاز هذه المهمة الشاقة ما لم يقترن القول بالعمل، لاسيما إذا كان هذا المتصدي لإيقاف هذا التدهور وإصلاح الفساد المستشري لا يمتلك الوسائل الناجعة للقيام بهذا الدور .

ثم ينتقل في حديثه من مخاطبة الخاصة إلى العامة بالقول : " تحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الإعراض عما يحمد من سيرة الغير الموافقة لشرعنا بمجرد ما انتفش من عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتيب ينبغي أن يهجر ، وتأليفهم في ذلك يجب أن تنبذ ولا تذكر حتى أنهم يشددون الإنكار على من يستحسن شيئاً فيها . وهذا على إطلاقه خطأ محض .. " <sup>(١٥)</sup> ففي مؤازرة السلطة المركزية ، عندما يغلب على سياستها طابع الاستبداد والقهر مع تكوينات المجتمع ، وفي عجزها الواضح تجاه ضغوط القوى الخارجية ، كان مطمح خير الدين أن يرى وطنه الأول تونس ووطنه الثاني تركيا العثمانية دولتين قويتين مرهوبيتي الجانب كسائر الدول والممالك الأوربية ، التي تركز في نظام حكمها على العدل والحرية . فالازدهار المادي لا يمكن تحقيقه بدون الحرية الفردية ، والسوق الحرة والمبادرة الفردية لا يمكن أن تنهض في بلد لم يتحرر أهله من النزعات الجهوية والعشائرية .

وهذا ما تكشفه دعوة خير الدين التونسي إلى تنشيط دورة الاجتماع الثقافي والسياسي على أسس من الحياة النيابية . وعلى هذا المستوى الجوهري أبدى رأيه في قواعد الحكم الصحيحة الذي اشترط نجاحها واستمراريتها بإلغاء الحكم الاستبدادي المطلق ، الذي يقدر فيه الفرد ، لأن الانفراد بالسلطة من وجهة نظرة يؤدي حتماً إلى الطغيان وخراب العمران . ولضمان استقامة الحاكم ( السلطان ) عدم الانحراف عن الصراط ، لا بد من تقييد سلطاته ، ولو استدعى الأمر عزله . أما قاعدة الاحتكام والمشورة فتتم طبقاً لما تقتضيه الشريعة والخير العام للأمة ، حسب قوله : لا يستقيم الحكم أو الحاكم " بدون مشورة أهل الحل والعقد ويحمله حسن الإنصاف على الاستعانة بالوزير

العارف النصوص ، فيما يشكل عليه من المصالح ، لكن لكون ذلك من النادر الذي لا يعتبر ، لاستناده إلى أوصاف قلما تجتمع في إنسان ، وعلى فرض اجتماعها ودوامها له ، نزول بزواله ، وجب علينا أن نجزم بأن مشاركة أهل الحل والعقد للملوك من كليات السياسة ، مع جعل المسؤولية في إدارة المملكة على الوزراء المباشرين لها بمقتضى قوانين مضبوطة .. " (١٦)

دفع هذا التراكم والشكوى من فساد عصره وأهله إلى تحذير العامة من الشرعية الزائفة ، التي يستند لها ملوك الممالك الإسلامية ، حيث وضع مؤلفه تحت عنوان جانبي (الإصلاحات الضرورية للدولة الإسلامية) ، معتقداً أنه يقدم للأمة خلاصة فكره وتجربته في العصر الحديث ، على غرار ما فعله ابن خلدون في زمن زوال الحكم العربي في الأندلس . فالتونسي بذل كل ما في وسعه إمطة اللثام عن تلك العناصر المشبوهة التي أعاققت مسيرة الإصلاح ، متحججاً أن نصوص عهد الأمان تتعارض مع أحكام الشريعة ، وهم في معارضتهم يحاولون الحفاظ على مصالحهم المكتسبة ، بل ويخشون مواجهة الإحتساب الشرعي لما اقترفوه في حق الدولة والرعية . وقد ذهبوا في ذلك مذاهب شتى ، فسدوا للعامة الكثير من قول الزور والغش ما ينفرهم منها ، مثل قولهم : " هذا شرع جديد يخالف لشريعة الإسلام " (١٧)

غير أن تلك المعوقات البشرية لم تثنِ التونسي عن المضي قدماً في دعوته الحارة إلى الإصلاح السياسي والاقتصادي ، وهو يرمي من وراء ذلك إلى سحب البساط من تحت أقدام تلك العناصر المناهضة للإصلاح باسم الدين . ومن أجل دعم وجهة نظره ، استشهد خير الدين بسيل من الآيات القرآنية والأحاديث المسندة ، وبآراء الفقهاء المسلمين من أمثال الماوردي والغزالي وابن خلدون ، فضلاً عن استعارته لأقوال بعض مفكري عصر النهضة الأوروبية ، ابتداءً بمونتسكيو صاحب (روح القوانين) ، وانتهاءً

(١٦) المصدر نفسه ، ص ١٠٣ .

(١٧) المصدر نفسه ، ص ١٤١ .



بجان جاك روسو صاحب (العقد الاجتماعي).<sup>(١٨)</sup> وكان في ذهنه عند صياغة كتابه (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك) أن يحدو حدو من سبقوه من الفقهاء والمؤرخين ، الذي عانى بعضهم ما عانى من غربة في مجتمع ألف الذل والعبودية، فجاء بحثه ودراسته مطابقة لروح العصر ومقتضياته ، فاشتمل على مقدمة وتاريخ أحوال الديار الإسلامية وأسباب انحطاطها بعد ازدهارها .

وبنفس الوقت اتخذ من النخبة المخلصة المتحمسة للتغيير بطانة صالحة يستعين بها لتمرير مشروعه الإصلاحي، وفقاً لمبدأ تألف القلوب وكسب الأنصار والمؤيدين إلى صفه. فهو من حيث المبدأ كان يرى أن " مقتضيات مصالح الأمة والعمل بها متوقف على الاجتماع وانتظام طائفة من الأمة ملتزمة من حملة الشريعة ورجال عارفين بالسياسات .. يتعاون هؤلاء على نفع الأمة بجلب مصالحها ودرء مفسدها . " <sup>(١٩)</sup> علماً بأن هؤلاء الذين أحسن الظن بهم سرعان ما تقاعسوا عن نصرته موقفهم الإصلاحي فانقلبوا عليه ، وألبوا العامة والخاصة ضده ، وللخازن دار دور لا يستهان به في إيقاد نار الفتنة في البلاد عشية اندلاع الثورة الشعبية بقيادة الزعيم علي بن غدام .<sup>(٢٠)</sup>

أما العرض التاريخي ، فقد احتوى على مسح شامل لأهم الدول القومية المنبثقة من ركाम الحروب الدينية والثورات السياسية والاقتصادية في العالم القديم ( قارة أوربا ) ، والعالم الجديد (أمريكا) . حيث حرص على استعراض أوضاع كل دولة (مملكة) على حدة ، مبيناً الطرق المثلى للتدبر في أحوالها السياسية ، ونظم الحكم المعمول به ، وطريقة

(١٨) المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب ، سبق ذكره ، ص ١٠٠ .

(١٩) التونسي : أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ، سبق ذكره ، ص ١٥١-١٥٢ .

(٢٠) بليت تونس بشخصية مصطفى خازن دار الذي وسمه المؤرخون بشخص ميت الضمير أوكلت إليه شؤون البلاد في أوقات حرجة ملأى بالمطامع الدولية من جهة ، والاضطرابات الاجتماعية الداخلية من جهة أخرى . انظر كلاً من أمين : زعماء الإصلاح ، سبق ذكره ، ص ١٦٧ ، و الجمل : المغرب العربي الكبير ، سبق ذكره ، ص ٢٩٢ ، وراجع أيضاً محمد يرم التونسي : صفوة الإعتبار لمستودع الأبصار والأقطار ، ج ٢ ، ص ١٨ .

إنفاقها المالي على المؤسسات المدنية والعسكرية دون إفراط أو تفريط بالسيادة الوطنية . وكان الهدف من وراء ذلك الوصف التاريخي ، رسم وتوضيح أهم معالم ومقومات نهضة أوروبا الحديثة ، لكي يقتبس العرب والمسلمون ما يلائم بيعتهم ، دون الحاجة إلى النقل دون استخدام العقل والاستفادة بقدر معقول من منجزات الحضارة الغربية المادية .

لم تكن دعوة خير الدين للإصلاح ناجمة عن مجرد إعجاب وتقليد أعمى لمظاهر الحضارة الغربية من ألفتها إلى يائها ، كما فعل من قبله الطهطاوي ، الذي عاد مباشراً وداعياً لها في مصر محمد علي باشا . على عكس الحال ، كانت نظرة التونسي تصب أساساً في التكامل السياسي للإمبراطورية العثمانية ، ومواجهة الولايات العربية فرادى لخطر الغزو الاستعماري ، لاسيما الغزو الفرنسي لبلاد المغرب من أدناه إلى أقصاه . وكان تجاهل هذا الخطر المائل للعيان ضرباً من المحال بعد احتلال فرنسا للجزائر عام ١٨٣٠م ، واحتلال إنجلترا لعدن عام ١٨٣٩م ، يوحي بأن مصير تونس وغيرها من البلاد العربية أصبح معروفاً دون الحاجة إلى التبصر في العواقب . وإعادة التنظيم وإصلاح الخلل الكامن في بناء الدولة ، بصورة جذرية تصيب المجتمع بهزة غاية في العنف ربما تفقده توازنه ، فيعجز عن النهوض من كبوته .

وكان مصيباً في تفنيده للأسباب الموضوعية والذاتية المؤدية لفشل تجربة الإصلاحات العثمانية - النظام الجديد - خلال الثلث الثاني من القرن التاسع عشر ، وتحديدتها في عاملين أساسيين : أولهما ، تدخل الدول الكبرى الأوروبية ( فرنسا وإنجلترا وروسيا والنمسا ) في شؤون الدولة العثمانية من خلال استعراض القوة العسكرية ، والحصار الاقتصادي الخانق لها وتحريض الحركات الاستقلالية بالخروج عليها . وثانيهما ، غياب برنامج عمل منظم ، والكادر المؤهل للقيام بهذه الأدوار ، وفي المقدمة السلطان صاحب الأمر والنهي . ونضيف هنا عاملاً ثالثاً مهماً ، ألا وهو المعارضة القوية التي أبدتها القوى المحافظة في الآستانة ، وعلى رأسها شيخ الإسلام وقاضي عسكر وزعماء الطرق الصوفية

(البكداشية) وآغوات الإنكشارية، الذين عارضوا بقوة كافة الأنماط المستعارة من الغرب. (٢١)

وبفضل الأسلحة الحديثة والخبراء والمستشارين الأجانب ، أصبح من السهل على السلطة المركزية في المركز ( إستانبول ) ، والأطراف ( مصر وتونس وغيرها ) أن تفرض إرادتها السياسية على الأكثرية المعارضة . ولولا سلسلة المذابح التي أعدها الحكام للمعارضة الإنكشارية وللفرسان المماليك في كلاً من مصر ( مذبح القلعة عام ١٨١١ م ) وتونس ( ثورة علي بن غداهم ١٨٦٤ م ) لكان من المستحيل عليهم من فرض النظام الجديد على حساب النظام القديم . بهذا الصدد، يتساءل خير الدين : " هل يمكننا الحصول على الاستعداد [ النهضة ] المشار إليه بدون تقدم في المعارف وأسباب العمران المشاهد عند غيرنا ؟ " ويضيف قائلاً : " ولا يخفى أنهما ملاك القوة والاستقامة في جميع الممالك ! " (٢٢)

ولعل اشتراطه عدم تعطيل تلك الإصلاحات - التنظيمات - على خلفية أنها أفكار مستوردة ، بل والقائمين عليها أنموذج افرنجي يدعو أصحابه إلى قيام نظام جديد على أنقاض السلطنة العثمانية ، قول مبالغ فيه . فالدولة سواء كانت في الشرق أو الغرب - دينية أم دنيوية-، تهدف في نهاية المطاف لترقية أحوال الناس ومعيشتهم . في هذه العبارات يبدو أن التونسي أكثر حماساً من غيره للاقتباس من مفردات الحضارة الغربية ، وهو يشترط في هذا الاقتباس والاستعادة ملاك القوة ، الذي يحصره ويحاصره هو نفسه في مبدئي العدل والحرية . فالازدهار المادي في تونس وغيرها من الولايات العربية لا يمكن تحقيقه بدون ضمان الحريات العامة ، والسوق الحرة طبقاً لمقولة " دعه يعمل دعه يمر " ، لا يمكن أن تنهض دون استقرار سياسي . وكان هدف خير الدين أن يبين للعرب والمسلمين كافة ، كم من السهل عليهم أن يحققوا مستقبلاً زاهراً بحسن استثمار خيرات

(٢١) محمد أنيس : الدولة العثمانية والشرق العربي ، ص ١٤٤ .

(٢٢) التونسي : أقوم المسالك ، سبق ذكره ، ص ٩٩ .

بلادهم ، بفضل ما خلفه لهم أجدادهم من تراث من جهة ، وبفضل وسائل التقنية الغربية الحديثة من جهة ثانية .

والواقع أن خير الدين كان أكثر وضوحاً في دعوته الإصلاحية التي تطرق فيه إلى نظم الحكم ومصادره مستنداً تارة بآراء الفقهاء المسلمين ، وتارة بآراء الوضعيين الأوربيين حول ماهية العقد الاجتماعي . فالدولة أو المملكة تقوم على ثلاث ركائز أساسية: الملك العادل ، والوزير المباشر ، وحراسها من علماء الدين المستنيرين. غير أن هذه الوظائف والصلاحيات ، التي أعطائها لكل من هذه الركائز لا تجعل من "ملكته" نموذجاً مثالياً لنمط الدول الأوربية الحديثة ، سواء أكانت ملكية دستورية أم جمهورية رئاسية . فهو على سبيل المثال لا الحصر ، يعتبر العلماء حراس الأمة وممثليها دون أن يكونوا منتخبين على غرار أعضاء المجالس النيابية في الغرب ، قائلاً : " فالغليون للمنكر في الأمة الإسلامية تتقيهم الملوك كما تتقي ملوك أوربا المجالس وآراء العامة الناشئة عنها وعن حرية المطابق . ومقصود الفريقين واحد هو الاحتساب على الدولة لتكون سيرتها مستقيمة وإن اختلفت الطرق الموصلة إلى ذلك " . (٢٣)

وقوام هذه المرحلة نجاح مشروعه السياسي في الإصلاح بهدف تجاوز الأزمة الراهنة التي تمر بها تونس . يحدد خير الدين مفهوم الشورى والقوانين على النحو الآتي : " إن الممالك التي لا يكون لإدارتها قوانين ضابطة محفوظة برعاية أهل الحل والعقد فخيرها وشرها متحضر في الملك ، وبحسب اقتداره واستقامته يكون مبلغ نجاحها . " (٢٤)

كان شغف خير الدين بالإصلاح شغفاً يتسم بالفكرة والعمل ، فقد انصب اهتمامه بالدرجة الأولى على إحداث تغيير الحالة القائمة من العجز والتخلف، فالإصلاح في الحكم والمجتمع بالنسبة له أصبح مسألة ضرورية وملحة . وعندما سنحت له الفرصة أن يصبح وزيراً لباي تونس خلال الحقبة الممتدة من ١٨٧٣م حتى ١٨٧٧م ، حاول تمرير بعض

(٢٣) المصدر نفسه ، ص ١٠٢ .

(٢٤) المصدر نفسه ، ص ١٠٥ .

الإصلاحات التي نادى بها طوال حياته ، خصوصاً المالية فيما يتعلق بمجدولة الديون المستحقة على البلاد . كما قام بتحسين الأساليب الإجرائية في الإدارة وفي المحاكم الشرعية ؛ فضلاً عن اهتمامه بتنظيم التعليم وتحديثه في جامع الزيتونة ، وتأسيس الكلية الصادقية . ومما ساعده على ذلك، انتعاش التجارة وعودة الشباب التونسي من أوروبا للمساهمة في نهضة تونس الحديثة. غير أن قوى المعارضة في الداخل والخارج لم ترض بهذه الإصلاحات التي هددت مصالحها بصورة مباشرة ، فحرضت الباي ضده . فالباي ( محمد الصادق ) ، كان مصطفى خازندار الوزير المنافق أحب إليه من خير الدين المصلح ، الذي حاول إقامة الدستورية عليه . (٢٥)

وهكذا ، كثر خصوم خير الدين في قصر باردو فأخذوا يكيّدون له ، وعلى رأسهم مصطفى الخازندار سيئ السمعة ، الذي أصبح حاكم تونس غير المتزوج ، إذ ساهم في الإطاحة بوزارة التونسي ، بل وحث الباي على نفيه من البلاد ؛ وكان الهدف من وراء ذلك تثبيت مركزه وأعدائه وامتيازات أسرته المكتسبة . يكشف لنا أحمد أمين جزءاً قائماً من سيرة مصطفى الخازندار : " رجل مغربي الأصل ، جاء تونس وسنه دون العاشرة ، فرباه أحمد باشا كما ربى خير الدين ، وأرتقى في الوظائف حتى صار وزيراً ، وهو شخصية غريبة ، لين بسام ، لا يقول (لا) لمن طلب منه شيئاً ولو مستحيلاً ، يرضى بالوعد ظاهراً ويضمّر عدم الوفا باطناً .. تولى الوزارة نحو خمسة وثلاثين عاماً أثقل كاهل الشعب بالضرائب والمظالم ، يفعل ذلك كله غمراً ويتعهد ليلاً ، يجتلس المال ويعمر المساجد ؛ بدأ حياته سمحاً كريماً وختمها بخيلاً ؛ زوج بنته من خير الدين لما تنبأ له بمستقبل باهر .. حارب بكل قوته من تقرب إلى الباي ، أو من مال إليه الباي، حتى يضمن دوام نفوذه .. " (٢٦)

لا نرى حاجة إلى الاستفاضة في الحديث عن صعود الخازندار إلى منصب الوزير الأول ، والأساليب الملتوية التي لجأ لها في تثبيت مركزه ونفوذه ، وهو يتظاهر للباي

(٢٥) عبد الله : الحركة الوطنية التونسية ، سبق ذكره ، ص ٢١ .

(٢٦) المصدر نفسه ، ص ١٥٣ .

بالصلاح والتقوى " ويشجعه على الإمعان في الترف والإفاضة في البذل ، حتى يأسره بحاجته إليه ، وحتى يتخذ من كل ذلك وسائل لاستنزاف مال الشعب ، بعضه له وبعضه للوالي . " (٢٧) كيف وقع ذلك ؟ ولماذا رفض خير الدين الاستمرار في منصب الوزير ، وبالتالي قدم استقالته من رئاسة مجلس الشورى ، معتذراً بعدم أهليته ، وباضطراب الأحوال في تونس ؟

كان خير الدين من أبرز من أنجبت تونس خلال هذا القرن ، ومن أخصهم علماً وسياسة . لكنه لم يكن يهوى السلطة ومقاليها ، رغم اقتحامه ميدانها مكرهاً بهدف إنقاذ البلاد من كارثة محققة . إذ تكشف لنا نصوص عهد الأمان مداخلات الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية ، وما آلت إليه البلاد من جراء الضغوط المتزايدة التي مارسها القنصل الفرنسي ليون روسن والإنجليزي ريتشارد وود على أحمد باي للتعجيل بالإصلاحات القضائية ، خصوصاً تلك المتعلقة برعايا الدول الأجنبية ، الذين يتمتعون بامتيازات قانونية تعفيهم عن المساءلة أمام القضاء التونسي . وكانت حادثة اليهودي باطو الذي سب مسلماً دينه وهو في حالة سكر قد أثارت موجه من السخط لدى الأهالي الذين استنكروا تدخل القنصل الفرنسي لتخفيف العقوبة عليه بالقتل تعزيراً . وعلى إثر تلك الحادثة ، ضربت قطع من الأسطول الفرنسي حصاراً على تونس ، وهدد القنصل الإنجليزي بالمثل استدعاء أسطول بلاده المربط في جزيرة مالطا إلى ميناء حلق الوادي . ولم يبق من خيار أمام باي تونس غير المواجهة ، أو الإذعان للضغوط الخارجية ، فشرعت اللجنة الدستورية بصياغة برنامج عهد الأمان في سبتمبر عام ١٨٥٦ . (٢٨)

واحتاج الأمر أشهراً معدودة حتى تتمكن اللجنة من إنجاز تلك الوثيقة الدستورية المعروفة باسم ( عهد الأمان ) . وفي الصفحات الآتية ، نعرض نصوص هذه الوثيقة المؤلفة من ديباجة ومقدمة ؛ بالإضافة إلى أحد عشر بنداً نصت على معاملة سكان القطر

(٢٧) المصدر نفسه .

(٢٨) فارس : تاريخ المغرب الحديث ، سبق ذكره ، ص ٣٥٤ .

التونسي على قدم المساواة بالطوائف غير المسلمة ، بما في ذلك حرية العبادة ، وحق إدارة ممتلكاتها سواء بالبيع أو الشراء دون تدخل السلطات المحلية . فضلاً عن الامتيازات الخاصة المتعلقة بإعفاء رعايا الدول الأوروبية من سائر المكوس الجمركية والضرائب البلدية . وقد جاء في الديباجة ما يؤكد هذه الضمانات : " أن العمران لا يقع من نوع الإنسان ، إلا إذا علم أن براءته هي الأمن له والأمان وتحقق أن العدل يدفع عن خوف العدوان ، وأن لا وصول لنهك ستر من حرمانه إلا بقوة الدليل ووضوح البرهان .. " (٢٩)

أقر المسؤولون على البرنامج التزامهم خط الشريعة الإسلامية ، باعتبارها مصدر القوانين وثيقة الصلة بـ " الدول العظام ، الذين سياستهم الدنيوية إعمال الإعلام في النقض والإبرام ، يؤكدون الأمان على أنفسهم للرعية ، ويرونه من الحقوق المرعية ، وهو أمر يستحسنه الفعل والطبع ، وإذا اعتبرت مصلحته فهو مما يشهد باعتباره الشرع لأن الشريعة جاءت لإخراج المكلف عن داعية الهوى ، ومن التزام العدل وأقسم عليه فهو للتقوى ، وبالأمن تطمئن القلوب وتقوى " . (٣٠) وساد هذا الاعتقاد في أوساط العلماء المصلحين الذين شاركوا في صياغة تلك الوثيقة الدستورية ، وفي مقدمتهم أحمد بن أبي الضياف الذي شارك في إعدادها ، بحيث جاءت منسجمة مع التطور السياسي الملحوظ في دول أوروبا ، لاسيما فرنسا ، كونها تمثل آخر درجة في سلم رقي الغرب وتقدمه . (٣١)

وتكشف وثيقة عهد الأمان صراحة التسليم أو الاستجابة لإرادة الغير ، وإعطائه ما يريد من ضمانات قانونية لضمان حقوق رعاياه ، بعد أن أدرك الحاكم ( محمد باي ) والفقهاء ( خير الدين ) ، وضع تصورهم الخاص لإمكانية التوفيق بين القوانين الشرعية والوضعية ، عملاً بالقاعدة الشرعية ( لا ضرر ولا ضرار ) : " وقبل هذا كاتبنا علماء الملة الأركان ، وبعض الأعيان بعزمنا على ترتيب مجالس ذات أركان للنظر في أحوال الجنائيات

(٢٩) الجمل : تاريخ المغرب العربي ، سبق ذكره ، ص ٤٠٩ .

(٣٠) المصدر نفسه .

(٣١) حوراني : الفكر العربي ، سبق ذكره ، ص ١١٨ .

من نوع الإنسان والمتاجر التي بها ثروة البلدان ، وشرعنا في فصوله السياسية ، بما لا يصطدم إن شاء الله بالقواعد الشرعية". ويحدد عهد الأمان في نصوصه الأحد عشر زمن تحريرها وترتيبها وتدوينها " لتستقيم به أحوال الرئاسة ، ولا يخالفه مما ورد عن السلف الصالح من اعتبار السياسة " .<sup>(٣٢)</sup> هذه المعالجة تفسر لنا الدور الذي أدته اللجنة الدستورية المكلفة بإعادة ترسيم معالم الحياة السياسية في البلاد ، والحقوق والواجبات لرعايا الدولة من المسلمين وأهل الذمة ، الذين اعتبروا متساوين في الحقوق والواجبات أمام القانون المحلي مثلهم في ذلك مثل المواطنين التوانسة.

### مضمون وثيقة عهد الأمان :

إن قراءة فاحصة لبنود عهد الأمان ، تظهر لنا بأن هذه الوثيقة كانت خلاصة لتجارب سنوات عديدة من العمل السياسي الشاق الرامي إلى ترميم التصدعات الرئيسة في بنية الدولة التي عانى جهازها القضائي والتشريعي ما عاناه من نظام المحاكم الخاصة والامتيازات الممنوحة لرعايا الدول الأجنبية المقيمين في البلاد . والبنود الأربعة الأولى من العهد ، توصلنا إلى النظر في القواعد والأركان التي حددت الحقوق الدستورية لكل طرف من الأطراف المتواجدين على التراب التونسي ، كما جاء على عدة مستويات :

الأولى : تأكيد الأمان لسائر رعيتنا وسكان إيالتنا [ ولايتنا ] على اختلاف الأديان والألسنة والألوان - في أبدانهم المكرمة ، وأموالهم المحرمة ، وأعراضهم المحترمة إلا بحق يوجبه نظر المجلس بالمشورة ويرفعه إلينا ؛ ولنا النظر في الإمضاء أو التخفيف ما أمكن ، أو الإذن بإعادة النظر .

الثانية : تساوي الناس في أصل قانون الأداء المرتب أو ما يترتب ، ولو إن اختلف باختلاف الكمية ، بحيث لا يسقط القانون عن العظيم لعظمته ، ويحط على الحقير لحقارته ما يأتي بيانه موضحاً .

(٣٢) الجمل : تاريخ المغرب العربي ، سبق ذكره ، ص ٤٠٩ - ٤١٠ .



الثالثة : التسوية بين المسلم وغيره من سكان الإيالة في استحقاق الإنصاف لأن استحقاقه الملك بوصف الإنسانية لا بغيره من الأوصاف . والعدل في الأرض هو الميزان المستوي يؤخذ به للحق من الباطل وللضعيف من القوي .

الرابعة : إن الذي من رعيننا لا يجبر على تبديل دينه ولا يمنع من إجراء ما يلزم ديانتَه ، ولا تمتنهم بجامعهم ، ويكون لهم الأمان من الإدانة والامتهان لأن ذمتهم تقتضي أن لهم ما لنا وعليهم ما علينا . " (٣٣)

يتضح لمن يطالع البنود الأولى للعهد أن الأمان منح لكافة سكان القطر التونسي على اختلاف أديانهم وأعراقهم دون تمييز ، كما يقال بتعبير معاصر : الناس سواسية في الحقوق والواجبات أمام القانون . وما يهمننا هنا لفظ "ذمتهم" ، والمراد به الملة أو الديانة التي ينتسب له الشخص ، التي كفلها الدستور لهم في ممارسة حرية العبادة دون الحاجة إلى أن يغير الإنسان معتقده تحت أي ظرف كان . والنصوص السماوية تتحدث عن ذلك في أكثر من سورة وآية قرآنية : ( لا إكراه في الدين ) (٣٤) ، مع وجود ما يعارضها ( إن الدين عند الله الإسلام ) (٣٥) فالمسألة هنا لا تتعلق بحرية العبادة فحسب، وإنما بتحقيق العدل بين سائر الناس طبقاً لقانون الشرع ، بحيث ينظر أعضاء مجلس المشورة في كافة القضايا المرفوعة إليهم فيجتهدوا في النظر في أحكام العقوبات ، وتحديد الجزية مثلاً على أهل الذمة أو ما يساويها من ضرائب ومكوس لقاء توفير الحماية لهم .

ولعلنا ندرك الفارق الدقيق والواضح بين نظام الملل والنحل (الطوائف الدينية والأصناف الحرفية ) ، الذي سرى العمل به في سائر ولايات الدولة العثمانية منذ صدور قانون نامة عام ١٥٢٢ م ، والتغيير العميق الذي طرأ على هذا النظام خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، كما هو الحال في خطي شريف كلخانة ، والهلمايوني . نستخلص

(٣٣) المصدر نفسه ، ص ٤١٠-٤١١ .

(٣٤) البقرة : الآية ( ٢٥٦ ) .

(٣٥) آل عمران : الآية ( ١٩ )

من ذلك أن إستجابة باي تونس لضغوط القناصل الأوروبيين من جهة، وضغوط السلطان العثماني من جهة ثانية ، في التعجيل بإصدار عهد الأمان ليصبح ساري المفعول في ولاية تونس . وقد اقتضى الأمر مزيداً من الإيضاحات المتعلقة بقانون الخدمة العسكرية، كما جاء في المادة الرابعة : " لما كان العسكر من أسباب حفظ النوع ، ومصالحته تعم المجموع، ولا بد للإنسان من زمن لتدبير عيشه والقيام على أهله - فلا تأخذ العسكر إلا بترتيب وقرعة ، ولا يبقى العسكري في الخدمة أكثر من مدة معلومة كما نحرره في قانون العسكر".<sup>(٣٦)</sup>

في حين تتطرق المادة السادسة من العهد إلى النظام القضائي وقانون العقوبات المعمول به طبقاً للتالي : " إن مجلس النظر في الجنايات إذا كان الحكم فيه عقوبة على أحد من أهل الامة - يلزم أن يحضره من تعينه من كبرائهم تأنيساً لنفوسهم ودفعاً لهم يتوقعونه من الحيف والشرعية توصي بهم خيراً".<sup>(٣٧)</sup> ، وما ينطبق على سائر رعايا الدولة من بربر وكورسيكيين ، وأهل كتاب - نصارى ويهود . ونحن لا نعرف على وجه الدقة عن ماهية قانون العقوبات التونسي المعمول به في تلك الحقبة - هل هو متطابق تماماً مع أحكام الشريعة الإسلامية ، أم أنه مزيج من القوانين الدينية والوضعية السائدة في ولاية مصر في عهد الاحتلال البريطاني ؟

ويولي عهد الأمان عنايته الخاصة في المادة السابعة بالمحاكم التجارية ، حيث يقر تشكيل مجلس استشاري له رئيس وكاتب وأعضاء من المسلمين والنصارى واليهود "من رعايا أحبائنا الدول للنظر في نوازل التجارات ، وبعد الاتفاق مع أحبائنا الدول العظام في كيفية دخول رعاياهم تحت حكم المجلس كما يأتي إيضاح تفصيله قطعاً لتشعب الخصام".<sup>(٣٨)</sup> وينص في المادة التاسعة على التالي : " تسريح المتجر من اختصاص أحد به ، بل يكون مباحاً لكل أحد ، ولا تتاجر الدولة بتجارة ولا يمتنع غيرها منها ، وتكون

(٣٦) الجمل : تاريخ المغرب العربي ، سبق ذكره ، ص ٤١٠ .

(٣٧) المصدر نفسه .

(٣٨) المصدر نفسه .

العناية بإعانة عموم المتجر ومنع أسباب تعطيله. " (٣٩) في حين اقتضت المادة التاسعة على معالجة حرية التبادل التجاري طبقاً لمفهوم السوق الحرة بمعزل عن نظام رأسمالية الدولة التي تحتكر كافة السلع التجارية والموارد الاقتصادية لصالحها . وبالمثل نصت المادتان - العاشرة والحادية عشر على سياسة الباب المفتوح ، وهي في جوهرها تناقض مفهوم السوق الحرة ونظام التعريف الجمركية لحماية المنتجات الاقتصادية الوطنية من الدخول في منافسة غير متكافئة مع المنتجات الأجنبية .

أما البنود العاشر والحادي عشر ، فقد نصا على مبدأ حرية التبادل التجاري ، كما يتضح ذلك في المادة العاشرة " أن الوافدين على إيالتنا لهم أن يحترفوا سائر الصنائع والخدم بشرط أن يتبعوا القوانين المرتبة . والتي يمكن أن تترتب مثل سائر أهل البلاد لا فضل لأحدهم على الآخر ، بعد اتفاقنا مع دولهم في كيفية دخولهم تحت ذلك ، كما يأتي بيانه . " (٤٠) فبعد هذا العهد ، بدأ الإنتاج الاقتصادي في تونس هزياً للغاية إلى حد التناقض مع حالة الرخاء التي عرفتها البلاد في السنوات السابقة . وزاد من نفوذ التجار والقناصل الأوروبيين " تدهور اقتصاد تونس بعد أن استفادوا من ثروتها واستنزفوا أموالها. " (٤١)

وأياً كانت الشروط المقيدة لهذا النشاط الاقتصادي عليه في بنود عهد الأمان ، فإن ما يمكن استخلاصه من المواد الإحدى عشر ، أن تونس كانت في طريقها إلى الاندماج في الاقتصاد العالمي ، وما تترتب عليه من تبعية سياسية أدت إلى فقدانها استقلالها وسيادتها ، بعد أن سمح العهد لسائر الوافدين من أتباع أحبابنا الدول " أن يشتروا سائر ما يملك من الدور والأجنة والأرضين مثل سائر أهل البلاد، بشرط أن يتبعوا القوانين المرتبة، والتي تترتب من غير امتناع ولا فرق في أدنى شيء من قوانين البلاد .. " (٤٢)

(٣٩) المصدر نفسه .

(٤٠) المصدر نفسه ، ص ٤١٢ .

(٤١) المصدر نفسه ، ص ٢٩١ .

(٤٢) المصدر نفسه .

وقد كان نظام ملكية الأرض في عهد حمودة بك يقوم على أساس احتكار الدولة لكافة الأنشطة الاقتصادية . وبالرغم من أن هذه السياسة الاقتصادية كانت لا تخدم المصلحة العليا لتونس وأهلها ، فإن القناصل والتجار الأوروبيين لم يكونوا راضين كل الرضاء عن هذا البرنامج . فمنهم من اعتبره اجتراحاً لما سبق من القوانين الصادرة في العصر العثماني الثاني ، كونها ظلت حبراً على ورق. <sup>(٤٣)</sup> ومنهم من اعتبره تكريساً للنظام العثماني القديم بوجه عام ، وتأكيذاً للمحافظة على بنیان المجتمع التونسي ونماسكه في الريف والمدينة بوجه خاص . فأهل الذمة مثلاً اليهود ظلوا رعايا السلطان يدفعون الجزية السنوية . أما المسلمون ، أتراكاً كانوا أم عرباً ، فقد بدا لهم عهد الأمان نذير شؤم بمهد الطريق للغزو الأجنبي ، وخشي الكثير منهم أن تلقى تونس نفس المصير الذي آلت إليه ولاية الجزائر من جراء الهيمنة الغربية ، والهجرة الكثيفة للعمالة والاستثمارات الأجنبية المكثفة في شمال أفريقيا .

وهناك كذلك ملاحظات أبداهها أحمد أمين حول نشأة المجلس، حيث يقول : "مالت تونس إلى اقتباس النظام النيابي تحت تأثير الضغط الأوربي وظهور فساد الحكم الاستبدادي .. فكان خير الدين العقل المنظم لهذه الحركة ، ومن له النصيب الأكبر في وضع القوانين لمجلس شوري منتخب " . ويعلق في نفس الوقت على الصعوبات التي واجهته في لحظة الولادة: "ولكن هذا المجلس اصطدم بطائفتين لهما خطرهما: فرجال الدين [العلماء] لم يرضوا عنه ، لأن بعض أحكام القانون سياسية لا شرعية .. وأصحاب السلطان وعلى رأسهم الوالي ومصطفى خزنة دار لم يرضوا عنه في باطن نفوسهم، لأنه يسلبهم سلطانهم.." <sup>(٤٤)</sup> وعندما حاول الباي فرض إرادته على المجلس وأعضائه ، واجه معارضة قوية من الجناح الإصلاحية ، وقدم خير الدين استقالته احتجاجاً منه على تلك الإجراءات التعسفية التي تخالف روح الدستور . وكان جوهر الخلاف حول مسألة المرجع الذي يجب أن يكون الوزراء مسؤولين أمام الباي، بصفته رئيس الدولة، أم المجلس بصفته ممثل الأمة. <sup>(٤٥)</sup>

(٤٣) حوراني : الفكر العربي ، سبق ذكره ، ص ١١٠ .

(٤٤) أمين : زعماء الإصلاح ، سبق ذكره ، ص ١٥٥ - ١٥٦ .

(٤٥) حوراني : الفكر العربي ، سبق ذكره ، ص ١١٠ - ١١١ .

وقد اعتبره محمد خير فارس " بمثابة وثيقة إعلان حقوق الإنسان " (٤٦) ونحن بدورنا نعتبره خطوة إصلاحية جريئة في طريق شاق وطويل مليء بالحواجز والعقبات ، ذلك لأن صايفيه حاولوا التوفيق بين أحكام الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية المستعارة من عصر الليبرالية الغربية خلال القرن التاسع عشر. فمن المعروف مثلاً أن التيار العقلائي الذي ترعمه خير الدين كان يضع نصب عينيه مبدأ الفصل بين السلطات الثلاث ، على عكس الحال في تاريخ الإسلام حيث يصعب الفصل مثلاً بين السلطين الدينية والدنيوية . كما أن معارضة علماء الزيتونة في تونس وهجومهم السافر على عهد الأمان ، باعتباره بدعة دخيلة على الدين ، ورفض الكثير منهم المشاركة في اجتماعات لجان المجلس التي ترأسها مصطفى الخزندار ، المشهور بفساد ذمته واختلاسه للمال العام . (٤٧)

لقد سعت تونس من خلال عهد الأمان مواكبة التحولات المحلية والإقليمية والدولية من أجل المحافظة على استقلالها وسيادتها في غابة السياسة الدولية والتسابق المحموم بين القوى الاستعمارية على اقتسام ممتلكات رجل أوروبا المريض . ورغم الجهود المبذولة للتوفيق بين اعتبارات أحكام الشريعة والقوانين الوضعية ، كانت الغلبة للأخيرة ؛ لكن سلطات الباي رغم تقليصها من قبل مجلس الوزراء لم تفلح في هذا الاتجاه . علماً بأن مفهوم المواطنة القائم على الحقوق السياسية والمساواة بين المسلمين وأهل الذمة ، لقي نجاحاً ملحوظاً بفضل الضغوط الأجنبية المتزايدة على الباي . وبموجب هذه الوثيقة الدستورية أصبح الباي رئيساً للدولة ، واعترف له بحق الوراثة في أسرته . كما أصبح الوزراء مسؤولين أمام مجلس تشريعي ، مؤلف من ستين عضواً ، يتألف من كبار موظفي الدولة ، ويستبدل أعضائه كل خمس سنوات .

شكل عهد الأمان قفزة نوعية بالنسبة لكثير من بلدان شمال أفريقيا ، ويعلق أحمد بن أبي الضياف أحد أعضائه البارزين والمؤرخ الرسمي للأسرة الحسينية : أن الملك يملك

(٤٦) فارس : تاريخ العرب الحديث ، سبق ذكره ، ص ٣٤٥ .

(٤٧) أمين : زعماء الإصلاح ، سبق ذكره ، ص ١٧٩ .

ولا يحكم لم تطبق على هذا النحو المطلق كما في تونس . ولكن العبرة ليست في النصوص القانونية وإنما في التطبيق . فقد ذكر في حولياته " أن أهل المجلس الأكبر لم يكن منهم واحد من أهل العلم .. وأن رؤساء مجالس التحقيق والجنايات ليس فيهم من شروط الانتخاب إلا الوجهة في الدنيا وليس لهم من العلم إلا (الإحساس بالأمور الضرورية) . ولهذا كانت جلسات هذا المجلس هادئة ، وكانت أغلبية الأعضاء لا تنبس بينت شفه . وتشكل على حد قوله : " مجموعة من الخرسان " .<sup>(٤٨)</sup> وباستقالة خير الدين من المجلس تسلم مصطفى الخزندار رئاسة المجلس ، وارتفعت أصوات المعارضة على تعيينه داخل المجلس وخارجه ، مما حدا بالبائي إلى تعليق الدستور وحل المجلس في شتاء عام ١٨٦٤م.<sup>(٤٩)</sup>

إن فتح ملف الإصلاح ومحاسبة العابثين بالمال العام قد خلق بالضرورة مركزي استقطاب رئيسيين حول المجلس والحكومة . هذا المركزان ظلا على ارتباط وثيق بالأسرة الحاكمة ( البائي ) من جهة ، وتدخل القناصل الأوروبيين المستمر في شئون البلاد الداخلية من جهة أخرى . ثم جاءت ثورة علي بن غدام عام ١٨٦٤م ، التي أدخلت البلاد في دوامة حرب أهلية ، قضت بتعطيل الدستور وتوقيف نشاط المجالس البلدية المنتخبة . تلك الأحداث وتداعياتها كانت ذريعة للتدخل الأجنبي ، إذ وضعت أموال الدولة تحت إشراف لجنة دولية عام ١٨٦٩م .<sup>(٥٠)</sup>

وبعزل خير الدين ، وتعيين مصطفى الخازندار ، بلغ الإنفاق الحكومي أرقاما فلكية ، وساعد ذلك على تفشي الفساد المالي والإداري ، وبلغت القروض الأجنبية نسباً ربوية خيالية وضعت تونس على رأس دول شمال أفريقيا المشحنة بالديون . وكانت الانتقادات المريرة للنظام الجديد ( عهد الأمان ) توحى بأن تلك الاستعارة لنظم الحكم والإدارة المالية

(٤٨) الضياف : إتحاف أهل الزمان ، سبق ذكره ، ج ٢ ، ص ٤١ .

Landen, Ibid., p. 83.

(٤٩)

(٥٠) طاهر عبد الله : الحركة الوطنية التونسية رؤية شعبية قومية جديدة ١٨٣٠ - ١٩٥٦ ، ص ٢٠ .

من الغرب ، قد كلفت البلاد ثمناً كبيراً في مجال التنمية الاجتماعية والاقتصادية . وبحلول عام ١٨٦٩م ، أدركت الحكومة التونسية حقيقة الأزمة السياسية القائمة في البلاد .<sup>(٥١)</sup>

كانت النتائج التي أفضت إليه وزارة خير الدين إيجابية في كل الأحوال، كما تنسب المصادر بعض الإنجازات الاقتصادية في مجال إصلاح جهاز الضرائب وتطهيره من العناصر الفاسدة، وعمد في نفس الوقت إلى إعادة تنظيم جباية الجمارك . فضلاً عن توجيهاته المتعلقة بتحديد نسبة الضرائب المستحقة للحكومة من عائدات الزراعة ، وبالتالي منع الحملات العسكرية الإرهابية التي مارسها بعض المتنفذين في أجهزة الدولة أثناء قيامهم بتحصيل الضرائب . كما اهتم بإصلاح نظام التعليم التقليدي وتحسين أدائه في جامعة الزيتونة ، التي أصبحت موازية في مناهجها وكوادرها للمدرسة الصادقية التي أسست في عهده . كما شهدت الصحافة الأهلية تطوراً ملموساً ، وكانت صحيفة ( الرائد ) أول صحيفة حرة تصدر باللغة العربية في ذلك القطر ، أشرف على تحريرها الشيخ المجاهد محمد بيرم التونسي.<sup>(٥٢)</sup>

كل هذه الجهود المبذولة في مجال التنمية الاجتماعية والاقتصادية تعرضت لنكسة في عهد مصطفى الخازندار الذي قاد البلاد إلى حافة الإفلاس . وقد كلف الباي وزيره المقال من كافة مناصبه القيام بمهمة سرية إلى إستانبول بهدف الحصول على فرمان عمشاني يعترف بالحكم الذاتي لنيابة تونس ، لقاء اعتراف الأسرة الحسينية بسيادة الباب العالي على البلاد ودفع إتاوة سنوية معلومة . غير أن تردي الأوضاع السياسية في تونس نتيجة ارتفاع نسبة القروض المالية وعجز الحكومة عن التسديد جعل الدول الأوروبية ، خاصة فرنسا ، تمارس ضغوطها على الدولة العثمانية بعدم التورط في المسألة التونسية . وعاد خير الدين إلى تونس خالي الوفاض لينسحب مؤقتاً من الحياة السياسية ويتفرغ للكتابة . وكانت عملية إخفاقة في مهمته الدبلوماسية والتجربة الدستورية مصدر قلق عميق استولى على

(٥١) محمد بيرم التونسي : صفوة الاعتبار مستودع الأبحار والأقطار ، ج ٢ ، ص ٣٥ .

(٥٢) الجنحاتي : الحركة الإصلاحية ، ص ١٢٢ .

تفكيره طوال العشرين سنة اللاحقة من حياته ، التي أفناها في البحث عن معادلة سياسية تجعل من تونس قاعدة أمامية لمقاومة التوغل الاستعماري في شمال أفريقيا ، من خلال ارتباطها وتحالفها السياسي مع الدولة العثمانية .<sup>(٥٣)</sup>

وهكذا ظهر خير الدين أن الباب العالي والباي كانا عاجزين عن القيام بدورهما المطلوب ، فاستعمل وأنصاره نفوذهم السياسي عندما كلف من قبل السلطان عبد الحميد بتولي منصب الصدر الأعظم ( الوزير الأول ) على أمل تحرير الدولة العثمانية من قيود الامتيازات الأجنبية . وكان قراره صائباً بلّغ الخديوي إسماعيل من عرش مصر نظراً لمخالفته التعاليم الصادرة بالتوقف عن منح الامتيازات للقناصل والتجار ، كونها تعرض البلاد لمخاطر الغزو والاحتلال . ولم يكثر خير الدين بخديوات مصر ولا بهداياهم حين حاولوا التقرب منه واستمالته إلى صفهم ضد السلطان . ويبدو أنه اتبع نفس الأسلوب في إدارة مقاليد السلطة والحكم في استامبول ، عندما حاول فرض إرادته على السلطان وحاشيته ، فكان ذلك أمراً غير مقبول . يحدثنا عن ذلك السفير البريطاني لايارد : "كانت علاقاته حتى مع سيده غير مرنة أيضاً ، كما روى عنه رئيس التشريفات ، فقال إن لهجته وتصرفه في أحاديثه مع السلطان ، إلى جانب هفوات صغيرة أخرى ، جعلته شخصياً.. غير محبوب لدى جلالته" <sup>(٥٤)</sup>

وفي خضم الصراع السياسي الذي خاضه خير الدين في تونس والآستانة ، كانت تفاعلاته القوية قد عملت على إيقاف مسار حركة التنظيمات إلى حين ، مما أحال مشروعه الرامي إلى إقامة مدينة فاضلة ( أقوم المسالك في معرفة أخبار الممالك ) مجرد حلم ، بل كابوس . فالدعوة ذاتها ، الرامية إلى تكوين وبناء " دولة العقل والشرع " <sup>(٥٥)</sup> ، جلبت عليه سخط الوزراء من دونه ، ذلك لأن المدح والذم قد استويا عنده . وهناك

Ibid., p. 54.

(٥٣)

(٥٤) حوراني : الفكر العربي ، سبق ذكره ، ص ١١٣ .

(٥٥) بلقزيز : الدولة في الفكر الإسلامي ، سبق ذكره ، ص ٣٩ .



ملاحظة يوردها حوراني وهي قوله : "وكان على خير الدين أن يجابه مقاومة الجيش والمسلمين المحافظين الذين كانت تدعمهم روسيا . ومع أن السلطان أبدى في أول الأمر تأييده له ، فإن هذا التأييد لم يكن إلا ظاهرياً . وهكذا أعاد التاريخ نفسه هنا في الآستانة ، أيضاً : خير الدين يحاول فرض برنامج إصلاحي على السلطان ، فيقلب السلطان عليه . وبالرغم من وساطة لا يارد وسالزيري النافذة ، استطاع السلطان أن يتخلص منه في ١٨٧٩ م . فعاش في استانبول في شبه عزله ، حتى وفاته في ١٨٩٩ م " . (٥٦)

وهكذا اختتم الوزير الأول المتحمس للإصلاح والاقتباس من الغرب حياته السياسية بهذه الطريقة . وكان الهدف المباشر من وراء التبشير بأفكاره الإصلاحية ، سواء في بيان عهد الأمان أو في مصنف أقوم المسالك ، تقديم مقارنة عملية للحياة السياسية ومؤسسات الحكم في الغرب والشرق ، تتجلى في مدى التجاوزات الخطيرة للحكام المستبدين والطغاة في العالم الإسلامي . ومن هنا يتضح أن " المقالة النهضوية حول الدولة الحديثة و"التنظيمات" لدى الطهطاوي والتونسي ، وابن أبي الضياف .. اشتراكهم جميعاً - وبدرجات متفاوتة - في الانتهاز من التجربة الأوربية ، واقتباسهم أدوات وآليات منها ، بل وأفكار ، يسعف توظيفها في كسب معركة الإصلاح في بلادهم .. ولذلك نتيجة تنجم عنه - سلف التنبيه عليها - هي أن هؤلاء الإصلاحيين لم يكونوا بصدد ممارسة تعريف محاييد بنموذج الدولة الحديثة ، ولا كانوا يمشرون بها - حين بشروا بها - على خلفية أنها نموذج برآني ( مستورد بلغة إسلامي القرن العشرين ) ، بل كانوا منخرطين بالدعوة إلى دولة حديثة ، على أنقاض الدولة السلطانية : دولة تتقاطع في الطبيعة مع تلك التي تعرفوا عليها في الغرب ، لكنها تنسجم أتم الانسجام مع القواعد الشرعية المقررة : إنها دولة العقل والشرع " . (٥٧)

يفهم مما ذكره أحمد أمين وعبد الإله بلقزيز عن مواقف رجال الإصلاح في العصر الحديث ، المناهضة للنظام القديم الذي يتخذ من "التنظيمات الجديدة" ستاراً لتكريس

(٥٦) حوراني : الفكر العربي ، سبق ذكره ، ص ١١٣ .

(٥٧) بلقزيز : الدولة في الفكر الإسلامي ، سبق ذكره ، ص ٣٩ .

مفاهيم الرعية الدينية لضمان بقاءها واستمراريتها . ويبدو أن التونسي قد اعتمد منهج الإصلاح من القمة عوضاً عن القاعدة ، فلم تتجاوز نظريته الناقدة لسياسة السلطان عبد الحميد الاستبدادية المتمثلة في حركة الجامعة الإسلامية ، كونها مفهوماً مفروغاً من محتواه النبيل . ومعزل عن مغزى هذه الدعوة الدينية ودلالاتها السياسية ، التي اكتسبت معنى منسجماً مع مفهوم الخلافة الإسلامية، أصبحت بمرور الوقت تقترب كثيراً من سياسة "التريك" و"العثمانية" ، باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من حركة الجامعة الإسلامية ، كما فهمها السلطان وعارضها كلٌّ من الأفغاني والتونسي .

وفي مواجهة هذه المعضلة السياسية والشرعية بين السلطان والرعية ، كشف التونسي نقاط اختلال سياسة الجامعة الإسلامية التي أخذت تعظم كل شيء بصلة للعنصر التركي ، وتقلل من قيمة كل ما هو عربي يسعى للتحرر من قيود النزعة المركزية الاستبدادية التي أضحت سمة ملازمة للحقبة الحميدية . وبالرغم من اشتداد عود هذا التيار الديني المحافظ وأنصاره في أنحاء متفرقة من العالم الإسلامي ، فإن تجربة خير الدين في كلٍّ من تونس وإستانبول كانت تجربة رائدة في مجال الفعل السياسي ، بالرغم من أوجه القصور التي اعترتها .



## الفصل الثالث

### الأفغاني ومشروع الجامعة الإسلامية (١٢٩٦-١٣١٤هـ/١٨٧١-١٨٩٧م)

#### دعوة للتضامن والوحدة :

إن الانفتاح الثقافي على الشرق العربي من طرف السيد جمال الدين الأفغاني (ت ١٣١٤هـ / ١٨٩٧ م ) ، لم يكن مجرد دعوة إلى قيام وحدة إسلامية ، وإنما كان بمثابة حركة سياسية مناهضة للمصالح الاستعمارية الغربية في المنطقة . كل هذه الأفكار لم تغب عن دعوته الجادة إلى قيام خلافة إسلامية ونبذ الفرقة المذهبية ، بحيث تكون مدخلاً لمحاولات أخرى تناولت المسألة الشرقية من أوجه عدة . فالمسألة ذاتها ، أي الجامعة الإسلامية لم تعد محصورة في نزاع ديني صرف بين الشرق والغرب فحسب ، بل مواجهة سياسية واقتصادية وثقافية بين حضارتين وثقافتين متباينة الأهداف والمقاصد .

جاءت حركة الجامعة الإسلامية كامتداد طبيعي لسائر الحركات الدينية الإصلاحية التي لقيت هوى في نفوس الرعية والحكام بأشكال متفاوتة . إن ما يميزها عن غيرها هو نزعتها المتحررة عن عبادة السلف ، ومطالبة القائمين عليها كافة المسلمين تحرير العقل من علوم النقل ، والأخذ بفكرة الأصالة والتجديد عوضاً عن الجمود والتقليد . وقد مكث الأفغاني مدة طويلة في الشرق العربي ، حيث اتصل بأهله وعائشهم هموم أوطانهم . فكان هذا اللقاء والتواصل معهم ، خصوصاً أهل مصر ، سبباً في تبنيهم لمبادئ الجامعة الإسلامية التي أنبرت مجلة ( العروة الوثقى ) تدافع بحماسة عن الحضارة الإسلامية في مواجهة التحدي الاستعماري الغربي .

يتفق المؤرخون على أن دعوة الجامعة الإسلامية جسدت حقيقة أزمة النظام السياسي في المركز (استامبول) من جهة، والأطراف (الولايات العربية)، عندما احتلت موازين القوى العسكرية بشكل ملحوظ في صالح الدول الاستعمارية، التي دخلت في مسابقة محمومة بالاستيلاء على ممتلكات رجل أوروبا المريض. فالمسألة الشرقية منذ منتصف القرن التاسع عشر لم تعد مبدأً سياسياً متعارفاً عليه، كما هو في السابق في مجريات السياسة الدولية، التي اشترطتها الدول العظمى - بريطانيا وفرنسا حينذاك - المحافظة على تكامل وسلامة أراضي الدولة العثمانية. هذه المقولة السياسية أصبحت بمرور الوقت مجرد حبر على ورق، تحديداً منذ انعقاد مؤتمر برلين عام ١٨٧٨م والذي نصت قراراته على تفكيك أوأصر الإمبراطورية العثمانية.

كان الاقتحام الأوربي لدار الإسلام أحد المؤثرات الفاعلة لظهور حركة الجامعة الإسلامية، التي حمل لواءها الأفغاني، داعياً كافة الشعوب الإسلامية الالتفاف حول الدولة العثمانية. وقد لقيت دعوته قبولاً لدى السلطان عبد الحميد، الذي كان يتطلع بدوره لحشد كافة الجهود والطاقات لمواجهة خطر الغزو الخارجي. ويعتقد أنطونيوس أن دعوة الأفغاني لم تكن متطابقة تماماً مع سياسة عبد الحميد أو مقترنه بآراء الاثنين وأفكارهما، "بل كانت في جوهرها محاولة قام بها (الخليفة - السلطان)، ليقوي نفوذه وسيطرته - بوصفه (سلطاناً) للمسلمين.. ولكن هذا الالتقاء سطحي ظاهري زائف، غير أن عبد الحميد استطاع بمهاراته أن يستغله في نفوس رعيته من المسلمين.. " (١)

وقد تباينت مواقف بعض الدارسين من كلتا الشخصيتين والدعوة ذاتها، التي أسهمت في بعث روح الوحدة السياسية على أساس ديني بمعزل عن العصية القومية، التي تحمس لها عدد من المثقفين العرب من ذوي النزعات الانفصالية في بلاد الشام. كان عبد الحميد "يطمح أن يكون زعيم المسلمين بالنفوذ والقوة كما هو زعيمهم بالاسم.. وأحاط نفسه بالفقهاء ورجال العلم والدين، واستخدمهم لتوزيع الصدقات، والوعظ،

(١) أنطونيوس: يقظة العرب، سبق ذكره، ص ١٣٧ - ١٣٨.

والدعوة له .. ومن أهم المعالم في سياسة عبد الحميد أنه كان يرمي من ورائها إلى استمالة العناصر غير التركية بوجه خاص ، ولاسيما العرب ما اشربت به نفوسهم من حب فطري للحرية والاستقلال ، لم يكونوا أهلاً لثقته واطمئنانه كالأتراك ، بل زاد الأمر خطورة أنه بدأت تظهر فيهم مظاهر مقلقة على تفتح الوعي القومي . " (٢)

ورأى أحمد الشوابكة في الحركة ، محاولة جادة " لتوحيد العناصر المتعددة في الدولة من ترك وعرب وأكراد وغيرهم في جبهة واحدة ، لكي يمكن الصمود أمام الغرب ، كما كان يرى أن جبهة المسلمين في الدولة العثمانية فقط لا تكفي ، ولا بد من امتداد تأثير الوحدة الإسلامية إلى كل مسلمي العالم في أفريقيا وآسيا وغيرها ، وحتى مع إيران الشيعية التي يبدي أسفه لعدم وجود تفاهم كامل معها . " (٣)

#### هامشية الإصلاح ومركزية الاستبداد :

إلى أي مدى انعكست هذه الدعوة سواء على رجل العلم ( جمال الدين الأفغاني ) بضرورة النهوض بالأمة الإسلامية وتعزيز مكانتها ، أو على رجل السلطة ( عبد الحميد الثاني ) في محاولته تطويع واستغلال صاحبها لتنفيذ مآربه الخاصة طبقاً لتوجهاته السياسية ؟ وبما أن الأزمة تكمن في التحديات الداخلية والخارجية التي تواجه الفكر الإسلامي والامبراطورية العثمانية ، فإن الغاية من وراء دعوة الجامعة هي التغلب على تلك التحديات ، والنهوض بشعوب المنطقة من دائرة التخلف والاستبداد إلى دائرة التأثير الإنساني والعطاء الحضاري ، كما كانت عليه في صدر الإسلام . (٤) وقبل الشروع في مناقشة المعالم البارزة لحركة الجامعة الإسلامية Pan-Islamism ، يجدر بنا التوقف قليلاً عند صاحبها، والتعرف بشكل أفضل على مذهبه في الإصلاح - بتعبير أكثر دقة برنامجه أو مشروعه بصورة مجملة .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٣٨-١٣٩ .

(٣) الشوابكة : حركة الجامعة الإسلامية ، سبق ذكره ، ص ٢٣ .

(٤) عمارة : الجامعة الإسلامية ، سبق ذكره ، ص ٤٨ .

ولد جمال الدين بن السيد صفدر في قرية أسد آباد بأفغانستان عام ١٢٥٥هـ / ١٨٣٩م. وتلقى تعليمه الأولي في كلٍّ من مدينة كابول ومدراس في الهند ، حيث أتقن جزءاً كبيراً من العلوم الدينية - من تفسير وحديث وفقه وتاريخ وسيرة ، فضلاً عن إلمامه ببعض العلوم العقلية كالمنطق والرياضيات والكلام ، بما في ذلك اللغتين العربية والإنجليزية. ثم القيام برحلته الأولى إلى الأراضي المقدسة حاجاً عام ١٨٥٧م ، فعاد إلى مسقط رأسه ليتولى منصب الوزير الأول في عهد الأمير محمد أعظم ، إلا أنه عزل على إثر انقلاب فاشل . غادر البلاد في سياحة علمية تعددت محطاتها بين مصر وتركيا وبلاد فارس وفرنسا وبريطانيا وروسيا ، مما أكسبه خبرة سياسية ، قربته إلى نفوس نخبة من الشباب والعلماء والحكام الذين استقبلوه بحفاوة بالغة ، لكن سرعان ما انقلبت إلى عداوة وبغضاء ، كادت تؤدي بحياته وحياة من استضافه ، فأشعل نار الحرب في وجوههم ، وعباً الأقلام ، وأثار الخواطر في الدفاع عن المبادئ التي اعتنقها .<sup>(٥)</sup>

لا شك أن سيرة الأفغاني في محطات الخمس ( أفغانستان والهند ومصر وتركيا وإيران ) ، كانت بكل المقاييس حياة عاصفة ، نكاد نلامسها من خلال دعوته الحارة إلى وحدة إسلامية ، ومحاولته الرامية إلى إحياء مشروع الخلافة الإسلامية ، ونقد المتطفلين عليها ، والساجين في بحارها . ولم يكن ألبرت حوراني مبالغاً حينما خصص الفصل الخامس من مؤلفه ( الفكر العربي في عصر النهضة ) لتسجيل تجربة السيد الأفغاني ؛ فضلاً عن تخصيصه فصلاً آخر ( السادس ) ، تتبع فيه سيرة الشيخ محمد عبده ( ١٢٦٥ - ١٣٢٣هـ / ١٨٤٩ - ١٩٠٥م ) ، حيث خصصه ومجلة ( العروة الوثقى ) لسان حال الجامعة

(٥) جمال محمد بن صفد الحسيني : فيلسوف الإسلام في عصره ، وأحد الرجال الأفذاذ الذين قامت على سواعدهم نهضة الشرق الحاضرة . ولد في أسعد آباد ( بأفغانستان ) ونشأ بكابول وتلقى العلوم العقلية والنقلية هناك ، وبرع في الرياضيات ؛ سافر إلى الهند ، وحج سنة ( ١٢٧٣هـ ) ثم عاد إلى مسقط رأسه . انتظم في سلك رجال الحكومة في عهد ( دوست محمد خان ) ، ثم رحل ماراً بالهند ومصر وإيران . تتلمذ على يده عدد من شباب مصر وعلى رأسهم محمد عبده . رحل رحلات طويلة واستقر به المطاف في الآستانة وتوفي هناك سنة ١٨٩٧ . خير الدين الزركلي : الأعلام ، ج ٧ ، ص ٣٠ .

الإسلامية بشيء من التحليل والمناقشة لأهم المباحث النظرية التي حوت أعدادها الثمانية عشر . (٦)

يتفق المؤرخون حول دور الأفغاني المتميز في الدعوة الصادقة إلى قيام جامعة إسلامية شرقية من جهة ، وعلى دوره المؤثر في الحياة السياسية والثقافية في أكثر من عاصمة عربية وإسلامية من جهة أخرى . ولكنهم يختلفون حول نسبه ومولده ( أصله وفصله ) ، وهذا أمر لا يعنينا كثيراً كوننا لا نعتمد هنا منهج الجرح والتعديل في الرواية - الرد والرد على - إلا فيما يتعلق بمাহية دعوته ، لكونها مثلت تجربة أصلية تركت بصماتها حانية في مسار النهضة العربية الحديثة . وكان جمال الدين في مخالفته الناس في مذاهبهم وفي الدفاع عن القضية التي آمن بها ، قد دفعه الحماس إلى حث الشعوب الخروج على حكامها ، فمنهم من لقي حتفه على يد أحد أنصاره ، ومنهم من حاول التقرب والتودد إليه مما ولد لديه شعوراً بالتفوق على الحكام والأمراء ، كما يتجلى ذلك في كافة المواقف التي اتخذها ، وزعم أحياناً أنه المرجعية الدينية والمنقذ المخلص للأمة من كبوتها .

كان لدعوة الجامعة الإسلامية أثر مباشر في تنمية الوعي السياسي لدى قطاع واسع من النخب المثقفة ( العلماء المستنيرين ) بالواقع المزري الذي تمر به شعوب المنطقة . وهذا ما يمكننا تتبعه في سياق البحث عن طبيعة الحركة وبرامجها الإصلاحية ، التي تمحورت حول ثلاثة موضوعات رئيسية :

١ - الدعوة إلى قيام جامعة إسلامية ، تضم في عضويتها كافة دول العالم الإسلامي على اختلاف انتماءاتها الدينية وأجناسها المتعددة .

٢ - الحرص على تأطير برنامج الدعوة حول قيام وحدة إسلامية تدور في فلك الخلافة العثمانية .

٣ - الربط الموضوعي بين المسألة الشرقية كقضية سياسية مطروحة على بساط البحث والظروف الموضوعية التي تمر بها الدولة العثمانية العاجزة في الدفاع عن تخومها وتقصيرها الواضح في مواصلة رسالة الجهاد ، الذي قامت من أجله .

(٦) فوزي بن عبد اللطيف غزال: دعوة جمال الدين الأفغاني في ميزان الإسلام، ص ٣٥٩ .



تمثلت رؤية الأفغاني في إشكالية العلاقة بين الشرق والغرب من خلال موقفه الناقد للحكام المسلمين ، الذين حرصوا على إثارة الفتن الداخلية ولاسيما المذهبية عوضاً عن إعداد العدة لمواجهة التعديلات الخارجية على دار الإسلام . ومن هنا اقتضت الضرورة تسليط المزيد من الأضواء الكاشفة لمحمل الحركة وبرامجها الإصلاحية رغبة في تقنين مسلكية صاحبها والتعرف عن كذب لمذهبه في الإصلاح . فالإحالات على أعمال الأفغاني، خصوصاً ما يتعلق فيمن ترجم له لم تتجاوز بعض صفحات اقتصر على التعريف بالدعوة وصاحبها . فخير الدين الزركلي - وأحمد أمين وعبد المتعال الصعيدي يضعونه ضمن قائمة المحددين في الدين خلال القرن الثالث عشر الهجري / التاسع عشر الميلادي .<sup>(٧)</sup> بينما يكفي كل من محمد عمارة وعلي المحافظة بوضعه في مصاف المصلحين السياسيين ، الذين يرقون إلى مستوى الحكماء السياسيين .

فهل كان الأفغاني حكيماً شرقياً يدعو الناس إلى الوحدة والتضامن عملاً بالمبدأ القرآني المشدد على القيمة العقدية لمفهوم " العروة الوثقى " التي لا انفصام لها ؟ أم أنه كان مجرد محرض ثوري يحث الناس إلى الخروج والثورة على الحكام المتجربين والسلطين المستبدين ، الذين ركنوا إلى حماية البورج والأساطيل الغربية ، فعطلوا العمل بقانون الشرع والشورى ، وأحالوا الجهاد والاجتهاد إلى طريقة ودروشة ؟

وغني عن البيان أن الأفغاني يتخطى في دعوته حقبة طويلة من تاريخ الحضارة الإسلامية بمراحلها الخلافية المتعددة الأطوار والعهود . فهو يؤكد على ضرورة الاتحاد من أجل النهوض بالأمة من الخضيض ، ذلك من خلال العمل " بحكمة الدين ، والعمل بها ، وهي التي جمعت الأهواء المختلفة والكلمة المتفرقة ، وكانت الممالك أقوى من عصبية الجنس وقوته " . فهو يكرر القول في مبحث الحديث عن إحياء علوم الدين " إن الأصول الدينية الحققة المرأة عن محدثات البدع تنشئ للأمم قوة الاتحاد وائتلاف الشمل ، وتفضيل الشرف على لذة الحياة ، وتبعثها على اقتناء الفضائل ، وتوسيع دائرة المعرفة ، وتنتهي بها أقصى الغاية في المدنية .. " <sup>(٨)</sup>

(٧) المصدر نفسه ، ص ٢٩٩ .

(٨) محمد المخزومي: خاطرات جمال الدين الأفغاني ، ص ٣٤٠ ، نقلاً عن المحافظة ، ص ٧٣ .

يصر الأفغاني على وجوب التفريق بين حاضِر الإسلام ونقاوته الأولى، بعد أن تسرب إلى هذا الدين أشكال مختلفة من البدع والضلالات المنتشرة في أرجاء الأقطار الإسلامية. وقد جعل تحرير العقل المسلم من الخرافات والأوهام شرطاً من شروط النهضة، وذلك لن يتم ما لم يحرق الفكر الديني من قيود التقليد وعبادة السلف الصالح. وسجل احتجاجه على القائلين بأن باب الاجتهاد أوصدت بقوله: " ما معنى باب الاجتهاد مسدود؟ وبأي نص سد باب الاجتهاد، أو أي إمام قال لا ينبغي لأحد من المسلمين بعدي أن يجتهد ليتفقه بالدين، أو يهتدي بهدي القرآن وصحيح الحديث، أو أن يجد ويجتهد لتوسيع مفهومه منهما، والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية؛ وحاجات الزمان وأحكامه؟ " (٩)

استشكل الأفغاني على العديد من العلماء والحكام القائلين بحتمية فصل باب الاجتهاد، بقوله إنه لا يوجد نص مقدس يمنع الناس من العمل بالاجتهاد لمن يمتلك أدواته. ويمضي قدماً في إثارة جملة من المباحث دفعته إلى القول بأن الإسلام عقيدة وشريعة، يجمع بين العلم والإيمان، والعدل والشورى. فالدين على حد قوله: " لا يصح أن يخالف الحقائق العلمية، فإن كل ظاهرة مخالفة وجب تأويلها، وقد عم الجهل وتفشى الجمود في كثير من المتردين برداء العلماء حتى اتهم القرآن بأنه يخالف الحقائق العلمية الثابتة، والقرآن بريء مما يقولون. " (١٠) وهو في هذا الطرح والمناقشة لا يختلف كثيراً عن الشوكاني وغيره من المصلحين المؤصلين الذين هاجموا المقلدة من كافة المذاهب الإسلامية.

ومن هذا المنطلق الفكري، كان الأفغاني يعطي القرآن ( الكتاب ) الأولوية على السنة لمعالجة قضايا المجتمع في العصر الحديث. فكل أزمة أو معضلة تتطلب حلاً مناسباً، يستمدّها الفقهاء من النصوص المقدسة. فكان تشخيصه للمجتمع الإسلامي

(٩) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(١٠) أمين: زعماء الإصلاح، سبق ذكره، ص ١١٤.

معقولاً ، حين قال " إن المجتمع الإسلامي مريض ، وخلاصه يكمن في العقيدة : ( كل مسلم مريض دواؤه القرآن ) " <sup>(١١)</sup> هذه العبارة المجازية قدمت تحليلاً ضمناً لفرضية مسيطرة على ذهنية كافة رجال الإصلاح في العصر الحديث . فالإسلام ( السياسي ) شيء والحداثة ( التغريب ) شيء آخر ، وذلك ليس عن طريق محاكاة مفردات الحضارة الغربية ، حيث قال : " علمتنا التجارب ، ونطقنا مواضي الحوادث بأن المقلدين من كل أمة المنتحلين أطوار غيرها يكونون له فيها منافذ وكوى لتطرق الأعداء إليها . وتكون مداركهم مهابط الرساوس ومخازن الدسائس .. ويصير أولئك المقلدون طلائع جيوش الغالبيين .. " <sup>(١٢)</sup>

لا يقف السجّال عند هذا الحد - التجديد في الدين - وهو يطالب المسلمين " التمسك ببعض الأصول التي كان عليها آباء الشرق وأسلافهم وهي ما تمسكت به أعز دولة أوروبية . " <sup>(١٣)</sup> وهكذا يرسم الأفغاني مخططاً لمنهجه الإصلاحية الذي ينطلق من الماضي على غرار ما فعل الأوروبيون لحظة تأسيس نهضتهم الحديثة ، وهو لا يرى ضيراً أن يقتبس المسلمون ما يناسبهم من منجزات الحضارة الغربية . فالمسلم على حد قوله ، ليس في حاجة " أن يقف موقف الأوروبي في نهايته ، بل ليس له أن يطلب ذلك ، وفيما مضى أصدق شاهد على أن من طلبه فقد أقر نفسه وأمتة وقرأ أعجزها وأعوذها . " <sup>(١٤)</sup>

كان الأفغاني على رأس العلماء المجتهدين الذين حثوا الناس على الاقتباس من الغرب ما يحتاجه الشرق من علوم وتقنية حديثة ، طالما كانت تلك الاستعارات لا تتعارض مع قانون الشرع. لهذا الغرض ألف كتاباً بعنوان (الرد على الدهريين)، فند فيه بعض النظريات الاجتماعية والاقتصادية السائدة في عصره . فالإسلام في نظره هو دين الحق

(١١) هشام شرابي : المثقفون العرب والغرب ، ص ٣٩ .

(١٢) جمال الدين الأفغاني : الأعمال الكاملة - جمال الدين الأفغاني ، ج ١ ، ص ١٩٦ .

(١٣) عمارة : " الجامعة العربية والجامعة الإسلامية " . مجلة المستقبل العربي ، العدد ٢٤ - فبراير ١٩٨٣ ، ص ٧٥ .

(١٤) عمارة : تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة ، سبق ذكره ، ص ٢٢٣-٢٢٤ .

والعلم والإيمان، يشجع الإنسان على استعمال قواه العقلية على عكس ما يذهب إليه الدهريون الذين ينكرون حقيقة الخلق واستخلاف الله للإنسان في الأرض . كما أن التوحيد الركن الأساسي في العقيدة يظهر أذهان الناس من الأوهام والخرافات .<sup>(١٥)</sup>

تلك صورة لمحاولة الأفغاني تأكيد منزلة الإسلام وتفوقه المعنوي على سائر الأديان الأخرى السماوية والوضعية . وإنه لموقف ذو دلالة فكرية واضحة ينم عن وعيه بصعوبة مهمته ، حيث يقول : " حركتنا الدينية هي اهتمامنا بقلع ما رسخ في عقول العوام والخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية على غير وجهها الحقيقي ، مثل حملهم القضاء والقدر على معنى يوجب أن لا يتحركوا لطلب مجد ، ولا للتخلص من ذلك ، ومثل فهمهم القاصر لبعض الأحاديث الشريفة الدالة على فساد آخر الزمان مما حملهم على عدم السعي وراء الإصلاح والنجاح .. " <sup>(١٦)</sup> وقد كانت أكثر تلك الحيل إغراء السلطان وغوايته لبعض الفقهاء المترددين على أعتاب أعتابه ، فينجح في استدراجهم إلى مجالسه .

وإذا كان الأفغاني قد غادر أفغانستان وإيران في ظروف سياسية مضطربة اجتماعياً واقتصادياً ، فإن طوال مدة إقامته في مصر كانت البلاد تغلي كالمرجل من جراء النفوذ الأجنبي . ففي المدة الواقعة بين عامي ١٨٦٤ و ١٨٧٥ م ، بلغت ديون مصر نحو ( ٩٥ ) مليون من الجنيهات ، فجاءت بعثة كيف Cave للإشراف على الإدارة المالية ، وتطورت الرقابة الثنائية إلى تأليف وزارة مختلطة برئاسة نوبار باشا التي انضم إليها وزيران أوريان ، أحدهما إنجليزي لوزارة المالية ، والآخر فرنسي لوزارة الأشغال . كل هذا حدث في مدة إقامة الأفغاني في مصر ، وكان من طبعه الخوض في السياسة ، فأخذ يوجه سهام نقده الجارحة للطبقة الألبانية - التركية الحاكمة .<sup>(١٧)</sup>

(١٥) جمال الدين الأفغاني : الرد على الدهريين ، ص ٧٠ ، نقلاً عن حوراني : الفكر العربي ، سبق ذكره ، ص ١٥٨ .

(١٦) الأفغاني : الأعمال الكاملة لجمال الدين ، سبق ذكره ، ص ٢٢٨ .

(١٧) أمين : زعماء الإصلاح ، سبق ذكره ، ص ٦٣ - ٦٤ .

ورغم أن الأفغاني كان قد نزل ضيفاً على الخديوي إسماعيل ورئيس وزرائه رياض باشا اللذين استضافاه بالترحاب ، إلا أن المقام لم يطب له في مصر في ظل التغفل الاستعماري في البلاد ، فأخذ بدوره ، يعد العدة لإنشاء جيل من الساسه المصريين المناهضين للنفوذ البريطاني المتزايد في البلاد ، أخذت عناصره تطالب بتقييد سلطة الخديوي ، الذي أخذ يبحث عن سند دولي جديد يساعده في تحقيق طموحه لوضع بصمات لعهدته تتخطى إنجازات أبيه . فكانت استجابة بريطانيا فورية ، بحيث تعهدت بحماية عرشه مقابل تسخير مصر في صراعها المير ضد فرنسا في الشرق العربي .

كان للقوى الاستعمارية ( فرنسا وبريطانيا ) دور أساسي في تشجيع كل من الخديوي سعيد وإسماعيل على الإنفراد بالسلطة والثروة دون الباب العالي ، رغم أن رئيس وزراء بريطانيا بالمرستون لعب دوراً فاعلاً في عزل أبيه بحجة استبداده وطغيانه واستيلائه على موارد الدولة الزراعية والصناعية . ومما أعطى لهذا الواقع أسباب رفضه في وعي جماعة الحزب الوطني ، الذي أخذت زعامته تتطلع إلى عهد جديد على إثر تصفية تجربة محمد علي . لكن الأقلية الحاكمة ظلت محتفظة بوضعية اجتماعية واقتصادية مكنتها من احتلال مكانة مركزية داخل شبكات تنظيمات المجتمع الأهلي والتي لا تدين بالولاء السياسي إلا للخديوي ومصدر قوته الأرض الزراعية والقروض الأجنبية .<sup>(١٨)</sup>

مؤازرة النفوذ الأجنبي والحماس المنقطع النظير الذي أبدته الحكومة في تحديث قطاعي الزراعة والخدمات ، أدى ذلك إلى نشوء طبقة مالكة ، وقطاع واسع من الشعب المصري ( مشايخ الأزهر وصغار الملاك وموظفي الحكومة المتنامي عدده باضطراد ) المتذمر من تردي الأوضاع بصورة عامة . يحدثنا الشيخ محمد عبده عن تلك الحقبة : " إن أهالي مصر قبل ١٢٩٣هـ [ ١٨٧٦ م ] ، كانوا يرون شتوهم العامة بل والخاصة لحاكمهم الأعلى ومن يستنبيه عنه في تدبير أمورهم ، يتصرف فيها حسب إرادته ، ويعتقدون أن سعادتهم وشقاءهم موكلان إلى أمانته وعدله ، أو خيائته وظلمه ، ولا يرى أحد منهم لنفسه رأياً

يحق له أن يديه في إدارة بلاده ، أو إرادة يتقدم بها إلى عمل من الأعمال يرى فيها صلاحاً لأُمته .. ومع كثرة من ذهب إلى أوربا وتعلم فيها من عهد محمد علي باشا الكبير إلى ذلك التاريخ لم يشعر الأهالي بشيء من ثمرات تلك الأسفار ، ولا فوائد تلك المعارف ، ومع أن إسماعيل أبدع مجلس الشورى في مصر سنة ١٢٨٣هـ [ ١٨٦٦ م ] ، وكان من حقه أن يعلم الأهالي أن لهم شأنًا في مصالح بلادهم ، وأن لهم رأياً يرجع إليه فيما لم يحس أحد منهم ولا من أعضاء المجلس أنفسهم بأن له ذلك الحق الذي يقتضيه تشكيل هذه الهيئة الشورية ، لأن مبدع المجلس قيده في النظام وفي العمل ، ولو حدث إنساناً فكره السليم بأن هناك وجهة خير غير التي يوجهه إليها الحاكم لما أمكنه ذلك ؛ فإن بجانب كل لفظ نفيًا عن الوطن ، أو إزهاقاً للروح ، أو تجريدًا من المال . " (١٩)

عالم المال والأعمال وثيق الصلة بعالم الفكر والسياسة ، كلاهما أسهما في تحديث مصر بشكل أو آخر ، من النمط الآسيوي ( العثماني ) إلى النمط الرأسمالي ( الأوربي ) . على حد قول أحمد صادق سعد " الأول سائد والثاني مسود .. وكانت النتيجة أن غمر الاقتصاد المصري بشكل عام كان مجزأ وغير متكافئ في القطاعات والمناطق المختلفة ، أي لم تكن هناك تنمية رغم وجود نمو . " (٢٠) ففي ١٨٧١م ، العام الذي قدم الأفغاني إليها ، كانت البلاد أشبه ما تكون بمستودع وقود قابل للانفجار ، فلما أشعله اشتعلت البلاد من جراء خطبه النارية التي أوججت المشاعر : " إنكم معاشر المصريين قد نشأتم في الاستبعاد ، وربيتم في حجر الاستبداد ، وتوالت عليكم قرون منذ زمن الملوك الرعاة حتى اليوم ، وأنتم تحملون عبء نير الفاتحين وتعنون لوطاة الغزاة الظالمين . تسومكم حكوماتكم الحيف والجمود ، وتنزل بكم الخسف والذل ، وأنتم صابرون ، بل راضون ، وتستنزف قوام حياتكم - التي تجمعت بما تجلت من عرق جباهكم - بالعصا والمقرعة والسوط ، وأنتم صامتون ، فلو كان في عروقكم دم فيه كريات حيوية ، وفي رؤوسكم أعصاب تتأثر فتثير النخوة والحمية ، لما رضيتم بهذا الذل وهذه المسكنة .. " (٢١)

(١٩) أمين : زعماء الإصلاح ، سبق ذكره ، ص ٦٨ - ٦٩ .

(٢٠) سعد : تاريخ العرب الاجتماعي ، سبق ذكره ، ص ٢١٦ - ٢١٧ .

(٢١) أمين : زعماء الإصلاح ، سبق ذكره ، ص ٧١ .

وإذا كان هذا الموقف يمثل عمق تأثير فكر الجامعة الإسلامية من خلال اتصاله ببعض أساتذة الأزهر وطلابه ، فإن تأثير هذا الدور لم يكن مقصوراً على مصر ودار الخلافة في تركيا فحسب ، بل تعداه إلى إيران . ولكن ما يهمنا هنا محطة مصر لكونها تمثل مرحلة انعطاف في تاريخ النهضة العربية الحديثة ، لاسيما في عهد إسماعيل شهدت البلاد مولد الحزب الوطني الذي تشبعت زعامته بدعوة الأفغاني . ويدخل في إطار ذلك دور منصب الإفتاء - مفتي الديار المصرية - ذلك المنصب الرفيع الذي شغله الشيخ محمد عبده منذ عام ١٣١٧هـ / ١٨٩٩م حتى تاريخ وفاته ١٣٢٣هـ / ١٩٠٥م ، وهو أحد المقربين للأفغاني . فثمة إشارات إلى أن عبده كان مهادناً للاحتلال البريطاني ، ممثلاً بشخص المندوب السامي اللورد كرومر ، ومسائراً لأرباب الحكومة . (٢٢)

تقدم تجربة الجامعة الإسلامية في برنامجها الفضفاض وضعية معقدة لا تسمح لنا بالقول إن موقف زعمائها ( الأفغاني وعبده ) ، كان مقصوراً على التبشير بمولد عهد جديد - اتحاد شرقي إسلامي أقرب ما يكون إلى الكونفيدرالية ، باعتباره صمام الأمان لمواجهة الاستعمار . فقد شددت زعامته على بعث الأمة من سباتها عن طريق المطالبة بإحياء مشروع الخلافة العثمانية ، فكان أول من أضفى على دعوى السلطان عبد الحميد صفة الرسمية ، وساعده في ذلك محمد عبده من خلال مقالاته ومساجلاته التي تصدرت صفحات مجلة العروة الوثقى ، حيث جرى التركيز على الجانب السياسي الرامي إلى تحقيق الحد الأدنى من التضامن السياسي بين المسلمين ، لتحرير الأرض المحتلة والحفاظ على ما تبقى بأيديهم منها .

أما في مجال الدعوة إلى إحياء " خلافة إسلامية " ، فهي عبارة عن مشروع سياسي نظري غير قابل للتطبيق ، نظراً لاستحالة تطبيقه في الوقت الراهن . (٢٣) ففي وقت مبكر من حياته عام ١٢٧٤هـ / ١٨٥٧م ، أسس جمعية أم القرى لتكون بمثابة التنظيم النواة

(٢٢) المحافظة : الانجذامات الفكرية عند العرب ، سبق ذكره ، ص ٨١ .

(٢٣) الأفغاني : الأعمال الكاملة لجمال الدين ، سبق ذكره ، ص ٢٣٧ .

لمؤسسة الخلافة ، الذي اقترح أن يكون مركزها إيران أو تركيا . وهذا أمر يتعارض مع القول المأثور " الأئمة من قريش " ، والعنصران ( الفارسي والعثماني ) كانا من العجم وليس من العرب . وقد أدى البحث في مسألة الخلافة من خلال حماس الأفغاني لتلك الفكرة ، وتوظيف عبد الحميد لفكرة الجامعة الإسلامية إلى المزيد من الفركة والانقسام بدلاً من الاتحاد والائتلاف بين الأقطار الإسلامية والحكام المحسوين على الأمة .

وقد بلغ من نفوذ الأفغاني على عقول الناس ، أن نصح أحد الفقهاء ( أبو الهدي الصيادي ) المقربين من السلطان عبد الحميد أن يستدعيه إلى دار الخلافة . وقد سبق أن استدعى السلطان عبد العزيز الأفغاني إلى الآستانة ليصبح عضواً في مجلس المعارف . لكنه غادرها بعد خلاف حاد نشب بينه وبين شيخ الإسلام حسن فهمي أفندي الذي حاول الإيقاع به متهماً إياه بالزندقة .<sup>(٢٤)</sup> ما يهمني في هذا المقام عودة الأفغاني مجدداً إلى عاصمة الخلافة في عهد عبد الحميد الثاني ، حيث قدم الأول بيعة ناجزة له " رغبة منه في تحقيق آماله وأمانية كما يقولون في الإصلاح والحرية ، وترسيخ العمل النيابي ، وهذا مقصده منذ أن خرج من بلاده . " (٢٥)

وتتمثل هذه الرؤية التوثيقية القائلة بأن مبادئ الإسلام تتطابق مع روح الديمقراطية ، وأن منجزات الحضارة الغربية تعود في أصولها إلى الحضارة الإسلامية .<sup>(٢٦)</sup> وكان خطابه الموجه للسلطان عبد الحميد الثاني يحثه فيه على الشروع في الإصلاح ، لقوله " إن قبلتم نصيح المخلص وأسرعتم في اشتراك الأمة في حكم البلاد عن طريق الشورى فنأمرهم بإجراء انتخاب نواب عن الأمة ، تسن القوانين باسمكم وبإرادتكم يكون ذلك أثبت لعرشكم وأدوم لسعادتكم . " (٢٧) وفي هذا المقال يبدو الأفغاني أكثر حرصاً من السلطان على نشر العدالة وتعميم حكم الشورى ، أما السلطان فقد كان مهموماً في تثبيت عرشه المهزوز بأعين الناس .

(٢٤) المحافظة : الاتجاهات الفكرية ، سبق ذكره ، ص ٧١ .

(٢٥) غزال : دعوة جمال الدين ، سبق ذكره ، ص ٤١ .

(٢٦) محمد جابر الأنصاري : الفكر العربي وصراع الأضداد ، ص ٤٨ .

(٢٧) الأفغاني : الأعمال الكاملة ، سبق ذكره ، ج ٢ ، ص ٤٥ .



ولما ضاق الأفغاني ذرعاً بالسلطان نظراً لتجاهل نصائحه ، خاطبه بعبارات متحدية أفصح فيها عن الأسباب الموضوعية التي دفعته إلى فسخ البيعة : " إن جلالة السلطان يلعب بمقدرات الملايين من الأمة على هواه ، وليس من يعترض منهم . أفلا يكون لجمال الدين حق أن يلعب في سبخته كيف يشاء ؟ " (٢٨) ويمضي قائلاً : " أتيت لأستميح جلالتك أن تقبلني من بيعتي لك ، لأنني رجعت عنها .. نعم بايعتك بالخلافة ، والخليفة لا يصح أن يكون غير صادق الوعد . بيد جلالتك الحل والعقد ، وبإمكانك أن لا تعد ، وإذا وعدت وجب عليك الوفاء. " (٢٩)

في هذا الاتجاه ، كان الأفغاني موفقاً في إنتاج خطاب سياسي تأصيلي لمفهوم الإصلاح ، إذ يتضح ذلك من خلال تنصله عن مبايعة السلطان، علماً بأنه سبق وأن بايع. فقد وقف جمال الدين على مجمل الحياة السياسية والثقافية في المركز ( استامبول ) والأطراف وبخاصة مصر ، وراعه ما رأى من فروق جوهرية بين أقوال الحكام ومسلكتهم كما جسدها حفة من الجواسيس الذين أخذوا يجوبون البلاد العربية ، " يلبسون مسوح الوعاظ والمبشرين ، بينما كان عملهم الحقيقي أن ييذروا بذور الخلاف ، ويهيحوا أسبابه بين الزعماء الإقطاعيين ورؤساء القبائل البدوية الكبيرة . فكانوا يستغلون المنازعات العائلية والخلافات القبلية وطلب الثأر ، ويسعون في توسيعها وتعميقها . " (٣٠)

وكان من بين هؤلاء الفقهاء والوعاظ أبو الهدى الصيادي ، الذي نذر حياته لخدمة السلطان . وقد انحاز أهالي الشام معه ومشايخ الطرق الصوفية ، الذين أكدوا بدورهم ولاءهم المطلق لعبد الحميد ، وعلى خطى أجدادهم في التعلق بدولة آل عثمان التي آلت إليها مقاليد الأمة وحفظ دياره من الغزاة الغاصبين. (٣١) بذل الصيادي كل ما في وسعه للحط من مكانة الأفغاني في نفس السلطان ، فنراه تارة يشكك في نسبه ، وتارة أخرى

(٢٨) المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٢٣-٢٤ .

(٢٩) المصدر نفسه .

(٣٠) انطونوس : يقظة العرب ، سبق ذكره ، ص ١٤٠ .

(٣١) الشوابكة : حركة الجامعة ، سبق ذكره ، ص ٦٦ .

يرميه بالكفر والزندقة ، وثالثة بتلخيص القرآن . حول ملابسات التهمة الأخيرة يروي لنا الشيخ عبد القادر المغربي جزءاً من تفاصيلها المحبوكّة ، بقوله : " بينما كنت في مجلس الشيخ أبي الهدى بالآستانة ، يتحدث أحد الجلساء عن بعض علماء أوربا المستشرقين ، وقال : إن هذا المستشرق عمد إلى القرآن فرتب آياته بحسب معانيها وموضوعاتها فصولاً فصولاً ؛ فجمع في فصل الآيات المتعلقة باليهود مثلاً ، وفي فصل آخر الآيات المتعلقة بالنصارى ، وفي فصل آيات الطلاق ، آيات الميراث ، آيات الجنة ، آيات النار .. وهكذا. وروى المحدث هذا الخبر عن لسان جمال الدين الأفغاني ، قال : واستحسن الأفغاني هذا الصنع من المستشرق ولم ينكره . " (٣٢)

ويحدد أحمد أمين أسباب الخلاف بين الأفغاني وأبي الهدى ، فيرجع تاريخه إلى ذلك اللقاء الذي حصل بين خديوي مصر عباس حلمي والأفغاني ، ونقل عن الأخير أنه كان " يسعى لإقامة الخديوي خليفة بدلاً من السلطان عبد الحميد " . (٣٣) وهذا رأي ضعيف يتمسك به مصطفى غزال لتأكيد انحراف الأفغاني عن الدعوة بقوله مثلاً: "ولو استعرضنا أقواله وكتابات له لوجدنا فيها الشيء الكثير، ومع ذلك لم نجد فيها دعوة إلى حركة إسلامية، كما فعل الإمام الشهيد حسن البنا - رحمه الله - ، أو الداعية والمفكر الإسلامي أبو الأعلى المودودي.. ولم أجد أحداً كتب كتاباً واحداً في جمال الدين سماه داعية إسلامياً، وغالب الكتاب يصفونه في عداد المجددين والفلاسفة أو المفكرين أو غير ذلك." (٣٤)

ومهما يكن الأمر ، فلدينا رأيان من معاصريه يصفانه وصفاً يجعلنا نعتقد أنه وصف صادق . الأول رأي الشيخ محمد عبده في الأفغاني رفيق دربه في مصر وباريس ، تقاسما مر الحياة وحلاوتها . فهو بحكم العشرة أقرب إليه من حبل الوريد ، يصفه بالعبارات

(٣٢) غزال : دعوة جمال الدين ، سبق ذكره ، ص ٣٢٠ - ٣٢١ .

(٣٣) أمين : زعماء الإصلاح ، سبق ذكره ، ص ١٠٤ .

(٣٤) قارن بين رأي غزال : دعوة جمال الدين ، سبق ذكره ، ص ٢٣١ ، ورأي المحافظة : الاتجاهات الفكرية ،

سبق ذكره ، ص ٧٢ .

التالية : " شعلة ذكاء وقوة هائلة ، متحركة محركة ، لا يمسه ماس إلا شحن من كهربائه على قدر استعدادده ؛ دائم التفكير ، دائم القول لمن يفهم ومن لا يفهم ، دائم النقد ، دافع للحركة والثورة والهيجان في المطالبة بالحقوق ، حيثما حل رأيت ناراً تشتعل وأفكاراً تهيج ، ومطالب تطلب وحكومة تضطرب - قد حدد غرضه في الحياة ، ووهب نفسه للوصول إليه ، وهو إنهاض الدول الإسلامية من ضعفها ، وتبصرة شعوبها بحقوقها ، ورفع نير الأجنبي عنها ، وتحديد مركز الحاكم والمحكوم فيها ، وربط هذه الدول كلها برباط واحد مع الخلافة في الآستانة . " (٣٥)

ولترك عبده يحدثننا عن أبرز ملامح شخصية حكيم الشرق ، يقول : " إنه طموح إلى مقصده السياسي إذا لاحت له بارقة منه تعجل السير للوصول إليه ، وكثيراً ما كان التعجل علة الحرمان .. وهو شجاع مقدام ، لا يهاب الموت كأنه لا يعرفه ، إلا أنه حديد المزاج ؛ وكثيراً ما هدمت الحدة مارفحته الفطنة . " (٣٦)

أما الرأي الثاني فيه ، فهو لمحمد المخزومي أحد تلاميذه النجباء الذي تلقى عنه العلم وتأثر بفكره ومواقفه أكثر من غيره ، فيصفه بالقول : " لم يكن الأفغاني دستورياً على أساس مبدئي ، إذ كان مثله الأعلى للحكم مثل العقائدين المسلمين : حكم ملك عادل يعترف بسيادة الشريعة .. وقد صرف حياته بكاملها يفتش عن حاكم مسلم يمكنه بواسطته العمل على إحياء الإسلام . على غرار تلك الشراكة بين الحاكم والفيلسوف التي تخيلها الفارابي في مؤلفه ( آراء أهل المدينة الفاضلة ) . لكن آماله كانت تخيب كل مرة ، إذ كان يعثر دوماً ، إما على حاكم لم يطبع على العدل ، أو على حاكم لا يعترف بسيادة الشريعة .. " (٣٧)

هكذا نجد الرواية الأولى وهي لمحمد عبده ، تؤكد لنا أن الأفغاني رجل مبدأ مهموم بفكرة الجامعة الإسلامية التي احتلت كيانه ووجدانه ، وقد سلخ عمره كله من أجل

(٣٥) من أقوال محمد عبده في الأفغاني ، نقلاً عن أمين : زعماء الإصلاح ، سبق ذكره ، ص ٢٩١ - ٢٩٢ .

(٣٦) المصدر نفسه ، ص ١٠٨ .

(٣٧) المخزومي : خاطرات جمال الدين ، سبق ذكره ، ص ٩٠ ، نقلاً عن حوراني ، ص ١٤٨ .

تجسيدها على أرض الواقع دون جدوى ، نظراً لاصطدامه بقوى استعمارية غاشمة تشدقت بالحرية والعدالة والمساواة ( الديمقراطية ) داخل محيط قارة أوروبا ؛ لكنها في واقع الأمر كانت ألد أعداء تلك المبادئ خارج نطاق القارة بحرصها الشديد على استغلال الشعوب ونهب خيراتها تحت شعار المدنية والحضارة . أما الرواية الثانية، فتجعل من الأفغاني حكيماً شرقياً يبحث عن حاكم عادل لنشر مبادئه، لكنها كالأولى كانت تعيب عليه تسرعه وتهوره في اتخاذ القرارات ، وتبني مواقف سياسية غالباً ما اتسمت بالتخبط والاضطراب . بتسليمه مثلاً بدعوة عبد الحميد الثاني أحقيقته بالخلافة وحصرها في آل عثمان ، رغم معرفته المسبقة بنزوع السلطان إلى الاستبداد وبطشه بالأحرار من جهة ، وتقريبه وتقربه من طلاب الجاه والسلطان والمشعوذين من جهة أخرى ، أمر يضع الباحث في حيرة من أمره .

بهذا الخصوص ، يحدثنا محمد عبده : " ماذا كان يضر السيد [ الأفغاني ] لو مهد لإصلاحه - وهو في الآستانة - بالسعي لدى السلطان في إعطاء أبي الهدى الصيادي خمسمائة جنيه ونيشاناً لابنه أو لأخيه ، فإذا رأى أبو الهدى أن ( السيد ) يخدمه فلماذا أن يواتيه ، وإما ألا يناويه " . ثم يمضي قائلاً : " ولكن أنى للسيد أن يطلب هذا الباطل ، وهو يعتقد أن أبا الهدى سافل دنيء إذا طلب له شيئاً فالشتق ؟ " ( ٣٨ )

وقبل أن نختتم هذه النقطة بالذات - الخلافة أو الإمامة العظمى - نود أن نلاحظ أن الأفغاني رغم دعوته المخلصة لإحياء الفكرة ذاتها ، لم يتحرر كلياً من نزعة الشيعة وميله الشديد لمذهب آل البيت . ذلك أنه طالما كان يدعو لإحياء الخلافة العثمانية وتأكيد مكانة السلطان عبد الحميد في نفوس المسلمين سنة وشيعة ، إلا أن أقواله وأفعاله لم تتطابق تماماً مع ما كان يدعو إليه في السر والعلن . فقد ذكر عدد من الباحثين أنه بينما كان الفقيه ( الأفغاني ) يتعشم خيراً في إصلاح أولي الأمر ( عبد الحميد ) ، كان السلطان يضمّر له شراً : " لقد خيل إليه أنه بمعونة السلطان يستطيع أن يوسع دائرة إصلاحه ؛

فيضع خطة لجامعة إسلامية ، يؤلف بها بين فارس والأفغان وتركيا وولايتها بنوع من الاتحاد والحلف ، ثم يرسم منهج إصلاح الإدارة في الدولة العثمانية وإصلاح التعليم ، وفاته أن جو الآستانة في عهد عبد الحميد لا يصلح أن تنمو فيه بذرة صالحة ، وكان له في مدحت باشا وأشباهه العظة البالغة . " (٣٩)

ووفقاً لما تقتضيه أدبيته في مسألة الإمامة ، كما هو الحال عند أهل السنة القائلين بحتمية " خلافة الضرورة " درءاً للمفاسد الشرعية وتجسيداً للمبدأ الشوري القرآني : ((ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون )) (٤٠) تحمس الأفغاني للفكرة ذاتها - الولاية العامة - ، تقية ومجاعة منه لمزاج العصر وأهله . (٤١) نلمس هذا المسعى الحثيث لديه أثناء إقامته في مصر عندما بحث مع الخديوي عباس إمكانية مبايعته ؛ لكنه عدل عن رأيه بعد أن تبين له مدى انحرافه عن ذلك المشروع النبيل ، الذي كان يرمي من ورائه تخليص شعب مصر وأرضه من النفوذ الاستعماري البريطاني الذي كان يعد العدة لاحتلال البلاد.

إن ثقافة الأفغاني وتجربته الشخصية لا تخلو من نزوع إلى تثوير الشعوب الإسلامية وتخليصها من خكامها المستبدين . فبدل أن يتابع البحث في كيفية تغيير نظم الحكم في سائر البلاد الإسلامية بطريقة سلمية ، مع مراعاة تولد الوعي السياسي من تلك الفكرة "الجامعة الإسلامية" ، ضاق السيد ذرعاً بالحكام فدعا الشعوب إلى الخروج والثورة . فهو كخطيب مفوه وثوري محترف لم يؤمن بالإصلاح التدريجي كتلميذه محمد عبده . ولم يتقمص دور المفكر الفيلسوف في حل المشاكل السياسية والاجتماعية المتفاقمة ، فقد كان ذلك كله يجيء بعد قيام دولة إسلامية تحمل جوهر دعوته - تخليص شعوب المنطقة من الحكام المستبدين .

(٣٩) أمين : زعماء الإصلاح ، سبق ذكره ، ص ١٠٠ .

(٤٠) آل عمران : الآية ( ١٠٤ ) .

(٤١) محمد سعيد عبد المجيد : نابغة الشرق السيد جمال الدين ، ص ١١ .

نلمس إثر دعوته في كل من التجريبتين الدستوريتين التي شهدتهما كل من تركيا العثمانية، التي أعلن سلاطينها تحت ضغط قوى التغيير والإصلاح إلى إعلان المشروطة (الدستور) بين عامي ١٢٩٣ و١٣٢٦هـ / ١٨٧٦ و١٩٠٨م، وإيران القاجارية التي رفض شاهاتها الاستجابة للضغوط المتزايدة من قبل المرجعية الدينية القاضية بتحريم التبغ ومنح الامتيازات الاقتصادية للشركات الغربية، فهبت رياح التغيير لتعصف بالشاه وحاشيته في أحداث الثورة الدستورية بين عامي ١٣١٥ و١٣٢٣هـ / ١٨٩١ و١٩٠٥م.<sup>(٤٢)</sup> وفي ظل أجواء التنافس الاستعماري المحموم بين روسيا وبريطانيا على الامتيازات التجارية، منح الشاه حق الامتياز للتجار الإنجليز، مما دفع بأحد رجال المعارضة (ميرزا رضا كرماني) الشروع في اغتيال ناصر الدين، عندما دنا منه مسدداً إليه طعنة نجلء في صدره مصحوبة بعبارة: "خذها من يد جمال الدين"!<sup>(٤٣)</sup>

يمثل هذا الفعل التحريضي يكون العالم المتفقه في الدين مطالباً دوماً بممارسة ما قد يكون محسوباً له وعليه في حق السلطان المستبد الذي يتفرد بالرأي ولا يقبل بمبدأ الشورى. وفي ذلك يقترب الأفغاني من دور التنظير، أي التأليف والخطابة إلى دور الممارسة لسلوك سياسي ما يتجاوز حدود سلطة الفقيه المتعارف عليها في تاريخ الحضارة الإسلامية. وفي هذا الفعل ما دفع بعض الدارسين القول إن الأفغاني أخفق "في محاولته ترشيد السلطان ومحاربة فساد حاشيته من مشايخ الطرق.. إن هذا الانحطاط كان جزءاً من سياسة سلطانية لم تجد بداً لحل مآزقها السلطوي غير الإمعان في سياسة الاستبداد، كما كان جزءاً من آلية مصالح لم تجد منفذاً لها لاقتناص المنافع في ظل انعدام الإنتاجية وتقهرها إلا تثبيت مواقع الجاه كوسيلة لجمع الثروة، وكما كان أيضاً جزءاً من قواعد اجتماعية استباححت المجال الفقهي في الحلال والحرام عن طريق الحيلة والالتفاف على الحكم الشرعي .." <sup>(٤٤)</sup>

(٤٢) آمال السبكي: تاريخ إيران السياسي بين ثورتين، ص ٢٦ وما بعدها.

(٤٣) شكيب أرسلان: حاضر العالم الإسلامي، ج ١٠، ص ٢٠٣.

(٤٤) وجيه كوثراني: الفقيه والسلطان دراسة في تجريبتين تاريخيتين: العثمانية والصوفية - القاجارية، ص ١٠٩.

إذا كان الأفغاني قد أتحق كلية في محاربة الفساد وأربابه بتأليب السلطان على خاصته في المركز ( الآستانة ) والأطراف ( الشام والحجاز ) ، فإن محمد عبده سيخوض نفس التجربة في مصر اللورد كرومر في محاولة منه تمرير بعض مشاريع الإصلاح لحاشية الخديوي ومشايخ الأزهر ، من خلال مهادنة إدارة الاحتلال ، وإنما دون جدوى . رغم أن التلميذ بوعي أو بدون وعي ، أخذ يوجه سهام نقده هذه المرة لمعلمه وإمامه ، حين قال : " لو أن السيد جمال الدين تقرب من السلطان بمقدار يمكنه من حمله على إصلاح التربية والتعليم من غير تعرض لفساد حاشيته ، ولا تدخل في شئوهم - بل مع مساعدتهم على أغراضهم الخسيسة لكان ، ولقدر أن ينفذ مآربه . مثلاً : يحسن للسلطان أن يصدر إدارته بإصلاح الوعظ في الجوامع والتعليم الديني في المدارس .. ولكنه تدخل في شئون هؤلاء الفاسدي الطباع والأخلاق ، وإصلاحهم من المستحيلات ، فأخفق مسعاه . " (٤٥)

ويحذر التذكير بهذا الصدد أن محمد عبده ، رغم حرصه على مواصلة الدعوة إلى التجديد في الدين التي أبدأها الأفغاني ، كان الأول قد تخلى كلية عن مشروع الجامعة الإسلامية ومقاومة النفوذ الأجنبي . فبعد غربة طويلة قضّاها في المنفى بين بيروت والمغرب وباريس بين عامي ١٢٩٩هـ و ١٣٠٦هـ / ١٨٨١ و ١٨٨٨م ، وتوقف مجلة العروة الوثقى عن الصدور ، عاد إلى مصر ليشرف على تحرير جريدة ( الوقائع المصرية ) . (٤٦) منذ ذلك التاريخ لم تعد تشغله كثيراً أفكار ومبادئ الجامعة التي لقنه إياها الأفغاني ، وأنغمس حتى أذنيه بالإصلاح الاجتماعي . وقد وجد ضالته في مجال التربية والتعليم ، مكتفياً بهذا النهج الذي اختطه لنفسه في إصلاح الأزهر الشريف - تحديداً مناهج التعليم وهيئة التدريس والقائمين عليها من مشائخ ذلك العصر ؛ ونتج عن ذلك سوء استيعاب لبعض النظم الغربية الحديثة . فكانت محاولات عبده التوفيق بين التراث الإسلامي الأصل

(٤٥) محمد عبده : الأعمال الكاملة ، ج ١ ، ص ١٥٦ .

(٤٦) أحمد وآخرون : الحركات الفكرية والأدبية ، سبق ذكره ، ص ٣٦ .

ومفردات المدنية الغربية عاجزة عن تحقيق نهضة سياسية تنقل مصر من طور التقليدية العثمانية إلى الحداثة الغربية . فبدلاً من أن تصبح مصر دولة حرة مستقلة يحكمها أبناؤها ، غدت مقاطعة شرقية ملحقه بالنظام الرأسمالي ، تلي حاجيات المصانع البريطانية من مواد خام ، وسوقاً استهلاكية لبضائعه وممرّاً استراتيجياً لسفنه التجارية . (٤٧)

إن تشديد عبده على الإصلاح الداخلي للمجتمع تبدأ من محطة المعارف ، لأنها تحقق نضج الشعب ووعيه بقضايا بلاده : " فمن يريد خير البلاد فلا يسعى إلا في إتقان التربية ، وبعد ذلك يأتي له جميع ما يطلبه ، إن كان طالباً حقاً ، بدون إتعاب فكر ولا إجهاد نفس ؟ " . ويضيف قائلاً : " لا بد من قرون تثبت فيها العلوم وتغذب العقول ، وتذلل الشهوات الخصوصية ، وترسم الأفكار الكلية ، حتى ينشأ في البلاد ما يسمى بالرأي العمومي .. " (٤٨)

نجد في هذه المداخلة والاعتباس تراجعاً ملحوظاً في فكر محمد عبده الشيخ ، وهو في محتواها يقدم مراجعة موضوعية لا تخلو من الاعتدال في المواقف والآراء بعد التطرف والإقدام في مرحلة الشباب . تلك المواقف كانت محسوبة له وعليه . كما تجسد ذلك في تقربه الملحوظ ليس من إدارة الاحتلال ( اللورد كرومر ) فحسب ، بل من قصر الخديوي وحاشيته ، الذين أفسحوا له المجال ، ليصبح رئيساً لتحرير جريدة الوقائع ، ومفتشاً عاماً في ديوان وزارة المعارف ، ثم قاضياً في محكمة النقض ، ليصل في وقت لاحق لمنصب مفتي الديار المصرية . ومبعث هذا التحول المفاجئ والخضوع لمشية السلطان والاحتلال ، ما كانت لتتم لولا تقديم بعض التنازلات ، لقاء السماح له بتمرير بعض أفكاره الإصلاحية ، حسب تعبير حوراني : " كاستبدال كتب التدريس القديمة بدراسة مباشرة لآثار أئمة الفكر الإسلامي ، وإضافة علوم كانت مهمة إلى مواد المنهاج الدراسي ، كالأخلاق والتاريخ والجغرافية . غير أن هذه المحاولة اصطدمت بمقاومة المحافظين في الأزهر ، فضلاً

Charles Issawi. Egypt in Revolution, p. 30 – 31.

(٤٧)

(٤٨) المصدر نفسه ، ص ٤٢-٤٣ .



عن الخديوي عباس ، وكان الأخير على علاقة سيئة بمحمد عبده ، كما كان حريصاً على الصلة التقليدية الوثيقة بين الحاكم والأزهر منذ عهد المماليك . " (٤٩)

وليس من شك في أن هذا الوعي السياسي بإشكالية الخلافة الإسلامية ولدت لديه قناعات بجدوى النظام التمثيلي النيابي ، باعتباره الطريق الأمثل لتحقيق حكم الشورى في الإسلام، فآلب على نفسه نقمة مشايخ الأزهر والعناصر المحافظة في الحكومة . ولما عمت البلاد أزمة اقتصادية خانقة من جراء الديون التي أثقلت كاهل الحكومة ورعاياها ، أضافت الإصلاحات السياسية طابعاً جديداً للأزمة بعد فشل انقلاب عرابي عام ١٢٩٩هـ / ١٨٨١م ، وتعرض البلاد للغزو الإنجليزي والاحتلال في العام التالي . (٥٠) كان في مصر رأيان: رأي الحزب الوطني القائل بأنه لا أمل في إحداث إصلاح فعلي إلا بزوال الاحتلال، ورأي حزب الأمة الذي يرى أن الإصلاح الفعلي لن يكتب له النجاح بدون الجلاء . وكان عبده من أنصار الرأي الثاني ، وقد استفتي ذات مرة في الاستعانة بالأجانب ، فجاء رده : " قد قامت الأدلة من الكتاب والسنة وعمل السلف على جواز الاستعانة بغير المؤمنين وغير الصالحين لما فيه من خير ومنفعة للمسلمين .. فعلى دعاة الخير أن يجدوا في دعوتهم، وأن يمضوا على طريقهم ، ولا يحزنهم شتم الشائمين، ولا يغيظهم لوم اللائمين، فإله كفيل لهم بالنصر إذا اعتصموا بالحق والصبر . " (٥١)

وما دام الحديث يدور هنا عن رجل العلم ( المفتي والقاضي ) ورجل السياسة (الخديوي أو المندوب السامي ) ، تخفي صراعاً حول مقصود وغاية كل طرف لتسوية أهدافه وبرامجه . لأجل هذا عندما شددت المعارضة الدينية والوطنية للاحتلال بزعماء مصطفى كامل التكير على عبده حول جدوى الإصلاح المتزامن مع الاحتلال ، جاء رده: " إن الذين يعمدون إلى هذه الاستعانة لجمع كلمة المسلمين وتربية أيتامهم ومافيه خير لهم

(٤٩) حوراني : الفكر العربي ، سبق ذكره ، ص ١٩٠ .

(٥٠) الأنصاري : تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي ، ص ١٧ .

(٥١) أمين : زعماء الإصلاح ، سبق ذكره ، ص ٣١٤ .

لم يفعلوا إلا ما اقتضته الأسوة الحسنة بالنبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه .. " (٥٢)  
هكذا نفهم موقف عبده من الاحتلال حيث يغلب عليه المهادنة ، بل التعاون مع الغازي  
المتغلب على البلاد وأهلها ، وهذا ما حدا ببعض الباحثين في سيرته إلى تبرير مثل تلك  
المواقف : "يدل على هذا أنه وضع تقريراً بعد عودته عما يراه في وجوه إصلاح التعليم  
في مصر ، ورفعها إلى اللورد كرومر ، لا إلى غيره ، تسليماً منه بالقوة الفعالة . ويدل عليه  
سيرته الواقعية ؛ فقد ظل طول حياته بعد عودته يسالم الإنجليز ويتعاون معهم ، وهي  
سياسة لها منطقتها ؛ فقد كان يرى أن جلاء الإنجليز لا يأتي إلا من طريق استنارة الشعب  
وفهمه لحقوقه وواجباته . ثم يروي أن مصلحة مصر لا تحل بمواجهة مصر لإنجلترا ، بل  
بالحالة الدولية العامة ، والتفات الدول إلى أن مصلحتها في استقلال مصر . " (٥٣)

وفي ضوء ما سبق ، نود أن نعيد النظر فيما نسبه أمين وكوثرائي إلى الأفغاني وعبده  
من أعمال إصلاحية خارقة . يقول كوثرائي : " لا شك أن المحاولتين لهما ما يبررهما في  
ذلك الوقت ولا شك أن جراءة جمال الدين في طرح أفكاره أمام السلطان ، وأن بعض  
إنجاز محمد عبده في إصلاح التعليم ، كان لهما التأثير في السياسة الثورية والإصلاحية  
اللاحقة ، وفي إرساء منهجين سار عليهما العديد من تلامذتهما ومريديهما فيما بعد . " (٥٤)  
وهو الاتجاه الذي أدى أولاً ، وعلى المستوى النظري إلى الفصل بين السلطة والمعارضة ،  
ذلك في تجربة الحزب الوطني . وقد كانت محاولة الأفغاني التصدي لها وتقويم إغوجاجها ،  
أو ترشيدها والتعاش معها كما فعل عبده ، في كلتا الحالتين أمر صعب المنال . وهكذا  
نجدهما في دعوتهما إلى قيام جامعة إسلامية ، ينطلقان من تصور مثالي لإمكانية قيام وحدة  
وخلافة إسلامية تنهي الخلافات العميقة التي عصفت بالأمة لقرون .

(٥٢) المصدر نفسه .

(٥٣) المصدر نفسه ، ص ٣١٣ .

(٥٤) كوثرائي : الفقيه والسلطان ، سبق ذكره ، ص ١١٠ .

وإذا كان من أبرز مهام المفتي والمحتسب إقامة الحدود ودرء المفساد ( الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ) والجهاد في سبيل نشر الدين .<sup>(٥٥)</sup> وذلك لأن الوظيفة سواء للقاضي أو المفتي لا تقر شرعية الاحتلال المبجلة أساساً ، بل العكس هو الصحيح . فلا يجب إذا الاحتجاج بقيام المتغلب ( اللورد كرومر ) ، الذي اعتمد عليه الفقيه ( الشيخ عبده ) لحماية ظهره من القوى المحافظة من علماء الأزهر المعارضة لكل جديد .

فحسب نص أمين ، " لم يكن الشيخ محمد عبده بدءاً في هذا الاتجاه ، فمثله في ذلك كان السيد أحمد خان المصلح العظيم في الهند ، فقد رسم خطته أن يصلح الشؤون الاجتماعية والدينية لمسلمي الهند مع مسألة الإنجليز حتى لا يحاربونه في إصلاحه ."<sup>(٥٦)</sup> وهكذا نجد أنفسنا إزاء آراء تبريرية يوردها بعض الدارسين المعاصرين يعتمدون في أبحاثهم منهج ( الرد والرد على ) لإثبات أصالة عبده ووضعه في مصاف المصلحين المجددين في الدين ، أو في مصاف المستغربين ( المتفرنجين ) الخارجين عن دائرة الدين ، إلى حد أن باحثاً معاصراً ( محمد محمد حسين ) لا يستغرب مثلاً أن ينسب كليهما للكفر والزندقة والمروق .<sup>(٥٧)</sup> وهذا الرأي يؤكد باحث آخر ( فوزي غزال ) بقوله : " يلاحظ على الشيخ محمد عبده ، أنه تغيرت وجهة نظره نحو السياسة بعد فراق شيخه جمال الدين ، حيث أصبح يكره السياسة والعمل بها وحتى الكلام فيها ، ويتحسر على أيامه السابقة التي أضاعها في زمن شيخه .. ويلاحظ عليه فوق هذا ، أن في عقيدته خلافاً كما يروي أصدقاؤه وأعداؤه ، فلم نجد في سيرته التي ذكرها أحمد أمين أنه حج بيت الله الحرام ، مع أنه سافر إلى أوروبا وإلى بلاد الشام ، عندما نفي من مصر ، فلم يخطر بباله الذهاب لأداء فريضة الحج .. " <sup>(٥٨)</sup>

(٥٥) انظر تقي الدين ابن تيمية: الحسبة في الإسلام ، ص ٦ ، نقلاً عن التنو : نظام الحسبة عند الزيدية ، سبق ذكره ، ص ١٤٧ .

(٥٦) أمين : زعماء الإصلاح ، سبق ذكره ، ص ٣١٤ .

(٥٧) حسين : الاتجاهات الوطنية ، سبق ذكره ، ج ١ ، ص ٣٢٩ .

(٥٨) فوزي : دعوة جمال الدين ، سبق ذكره ، ص ٢٨٧ .

ولا يملك مؤرخ الأفكار إلا أن يعجب بأصحاب هذه الدعوة ، خصوصاً الأفغاني الذي لم يجد قيد أنملة عن المبادئ التي آمن بها ، وهو مكبل بأغلال السلطة والسلطان - محاط بعيون أعوانه ، بل ومطوق بنعمه وإفضاله . لكن بالرغم من ذلك ، ففي السنوات الأخيرة من عمره التي قضأها في القفص الذهبي للسلطان عبد الحميد ، لم يتوان عن فسخ بيعته ، فلما سئل عن أسباب نكته ، قال : "إن هذا السلطان سل في رئة الدولة".<sup>(٥٩)</sup>

ويلاحظ باحث درس بإمعان مسار الجامعة الإسلامية بشقيها الفكري والسياسي ، أن صاحب الدعوة الأصلية ( الأفغاني ) قد وقع في شرك السلطة ، فلما تبين له خطورة الموقف حاول التراجع دون جدوى : " إن الأفغاني خدع بما أظهره له السلطان ، فظن أنه بإمكانه إن اعتمد عليه أن يوسع في دائرة إصلاحه ويتمكن من إنشاء جامعة إسلامية تمثل منطقة مهمة من أرض الإسلام هي تركيا وفارس والأفغان ، وفاته هو أن عبد الحميد رجل سفاح ماكر يمتق الإصلاح ويعدم كل من يسعى فيه ، ودلينا على ذلك ما ألحقه بمحدث باشا ( ١٢٣٨ - ١٣٠١ هـ / ١٨٢٢ - ١٨٨٣ م ) من متاعب ودماسس ومناورات . " <sup>(٦٠)</sup>

هذا الموقف الرسمي سيثير لغطاً في الآستانة ، ولا سيما بعد أن رفض الأفغاني شغل كرسي مشيخة الإسلام واضعاً نصب عينيه قضية الإصلاح من خارج مقام السلطة ، بقوله " إن وظيفة العلم ليست بمنصب ذي راتب ، بل صحيح الإرشاد والتعليم ، ورتبته ما يحسن من العلوم مع حسن العمل بالعلم . " <sup>(٦١)</sup> ولما عرض عليه السلطان إحدى جواريه المقيمات في قصر يلدز ، رفض هذا العرض متحججاً بعدم كفاءته للاقتران بها . وقد عبر الأفغاني عن ضجره الشديد من طول الإقامة في كنف السلطان ؛ ولم تمض مدة يسيرة حتى مات الرجل في ظروف غامضة . ويرجح معظم الدارسين على أنه مات مسموماً ، وكانت هذه الوسيلة المتبعة لدى سلاطين آل عثمان للتخلص من خصومهم السياسيين . <sup>(٦٢)</sup>

(٥٩) أمين : زعماء الإصلاح ، سبق ذكره ، ص ٤٢ .

(٦٠) الأعمال الكاملة لجمال الدين ، ص ٤٥ ، نقلاً عن غزال : دعوة جمال الدين ، ص ٤٣ .

(٦١) أمين : زعماء الإصلاح ، سبق ذكره ، ص ١١٧ .

(٦٢) انظر كلاً من أنور الجندي : أعلام وأصحاب وأقلام ، ص ١٢٢ ، ومرزا لطف الله خان : جمال الدين

الأسد آبادي ، ص ٣٤ .

هكذا كانت قصة حياة جمال الدين الأفغاني الحافلة بالعطاء ، كما نلمسها من خلال دعوته الرامية إلى بث الروح في جسد الشرق حتى ينهض من غفلته من جهة ، ومساعيه الرامية إلى توحيد الأمة في بوتقة الخلافة حتى تتمكن تحت قيادة موحدة من التصدي للتغلغل الاستعماري الاستيطاني في المنطقة . وفي كلتا الحالتين - دعوة الأفغاني ونكوص عبده - ، لم تنشأ هذه الأصوات المطالبة بالإصلاح من داخل السلطة ، وإنما من خارجها. ولعل الرابط الفكري الذي جمع بين الاثنين في سني شباهما ، هو الذي فرق بينهما في مرحلة النضج والرجولة . فبينما أتمست مواقف الأفغاني بالاندفاع والصدامية ، كان عبده أميل إلى التروي والمصالحة ، كما لمسنا ذلك من تجربته القصيرة عندما تولى منصب مفتي الديار المصرية ، ورئاسة المجلس الإداري بالأزهر الشريف ، قام بوضع قواعد عامة لامتحانات قبول الطلبة وأعضاء هيئة التدريس ، مع تعديل ملموس في المناهج الدراسية .

غير أن السلطة الفعيلة في تحديد مسار القانون الشرعي والوضعي والتربية والتعليم ، والشئون المالية والدفاع والسياسة الخارجية ظلت على ماهي تحت الإشراف المباشر لسلطات الاحتلال البريطاني . وكان المنهج الإصلاحية الذي أسسه الأفغاني قد انحرف بزاوية حادة على يد عبده ، الذي قام بمهمة خلق وعي سياسي بضرورة الخلاص من الاحتلال باتباع الطرق السلمية ، عن طريق الكتابة في الصحف والمجلات السيارة الواسعة الانتشار في مصر وسائر البلاد العربية . وبهذا المعنى ، سعى من بعده محمد رشيد رضا (١٢٨٢-١٣٥٤هـ / ١٨٦٥ - ١٩٣٥ م) ، إلى مواصلة حركة الإصلاح من خلال نقل ما تضمنته تعاليم السلف إلى الخلف - على نفس النسق والهدف الذي دشّن في (العروة الوثقى) ، مع الاختلاف الطفيف في أساليب الطرح السياسي والمعالجة الفقهيّة لبعض القضايا المعاصرة في إعداد مجلة (المنار) <sup>(٦٣)</sup> . ويمكن القول بثقة تامة إن مفردات الجامعة الإسلامية ، ظلت هي الثقافة السائدة لدى الجيل الثالث من أعلام حركة النهضة العربية ، حيث اقتصر دورهم على ربط الماضي بالحاضر ، من خلال التواصل الثقافي بين سائر العلماء في مصر والشام وطرابلس وبغداد والحجاز واليمن .

(٦٣) حوراني : الفكر العربي ، سبق ذكره ، ص ٢٧٠ .

وخلاصة القول ، فإن كلاً من الأفغاني وعبدہ ، قد حملا مشعل الإصلاح ودعا إلى تحرير الشعوب العربية والإسلامية من نير الاحتلال الاستعماري ، وساهم في خلق وعي سياسي بأهمية العلم والمعرفة في مكافحة الجمود والعزلة . وقد كانت جريدة العروة الوثقى منبراً للأفكار التحررية والإصلاحية ، التي ساهمت في خلق وعي سياسي بمفهوم الجامعة الإسلامية ، وغيرها من المسائل السياسية المسيسة وثيقة الصلة بها ، على سبيل المثال لا الحصر : المسألة المصرية ، والمسألة التونسية وغيرها من المسائل الشائكة بالغة التعقيد في مجريات الحياة السياسية العربية المعاصرة . وبهذه المداخلات النظرية الناقدة للنظام الاجتماعي القائم في العالم الإسلامي يكون الأفغاني وعبدہ قد مهد السبيل أمام جيل من المفكرين الذين أدلوا بدلوهم في هذا المضمار : نشأة الاستبداد والطرق المثلى لمكافحة مظاهره .



## الفصل الرابع

### موقف الكواكبي من الاستبداد (١٢٨٩-١٣٢٠هـ/ ١٨٧٢-١٩٠٢م)

#### دعوة للحرية والاستقلال :

يعتبر عبد الرحمن الكواكبي (ت ١٣٢٠هـ / ١٩٠٢م) أحد رواد الفكر العربي في العصر الحديث ، كما يعكس ذلك مواقفه وكتاباتة . فهو حين تأمل الحياة السياسية في العهد العثماني، وجد أن أساس انحطاط المجتمع العربي يكمن في نظام السلطان عبد الحميد، الذي كرس مفهوم الرعاية الدينية كجزء مكمل لسياسة الجامعة الإسلامية . وقد اشترط بدوره قيام نهضة عربية وفق شروط صارمة ، من أهمها قيام نظام سياسي ذي طابع ثوري، كما كان عليه الحال في صدر الإسلام .<sup>(١)</sup> ومن ثم جاء تأكيده على أن تكون الخلافة عربية قرشية، دعوة صريحة ترفض الاعتراف بالخلافة العثمانية .

شكلت مقالتي (( طبائع الاستبداد )) و (( أم القرى )) المدخل النظري لنقد نظام السلطان عبد الحميد الثاني وركائزه السياسية في أنحاء البلاد العربية . ومثلما لقيت هاتان المقالتان قبولاً واستحساناً من قبل منتسبي تيار اللامركزية ورموزه المستنيرة المتنفة حول زعامة الشريف حسين ، لقيت معارضة عنيفة من قبل أعضاء تيار الرابطة العثمانية ومشايخ الطرق الصوفية ، الذين وجهوا سهام نقدهم الجارحة إلى الكواكبي ورفاقه باعتبارهم خارجين عن محجة الخلافة الإسلامية العثمانية . وفي هذا الفصل سنناقش بشيء من التحليل مقالة الاستبداد باعتبارها حجر الزاوية في الإصلاح السياسي ، الذي تفرع منه نظرية قرشية الخلافة كما يتضح ذلك في مقالة أم القرى .

(١) المحافظة : الاجتماعات الفكرية ، سبق ذكره ص ١٧٥ .



غير أن الكواكي لا يقف عند حدود النظرة العربية المتعصبة لمبدأ "الأئمة من قریش"، بل يتجاوزها إلى نظرة إسلامية شاملة تدعو إلى قيام وحدة إسلامية عاصمتها ومقر خلافتها أم القرى بدلاً من الآستانة . وقد كان فكره في مطلع شبابه محصوراً بنشاطه الحقوقي المناهض لمظالم الإدارة التركية في مسقط رأسه ( حلب ) وسائر بلاد الشام . لكنه بعد أن شد الرحال إلى مصر واتصاله هناك بقيادة الحركة العربية ، أظهر ميولاً قوية تصب في اتجاه المطالبة بحكم ذاتي مستقل عن نفوذ السلطان العثماني . ومن خلال هذه الدعوة : خلافة عربية ولغة عربية رسمية وكيان عربي ، نستبعد الرأي القائل بأن الكواكي " أقرب من مناهضي حركة الجامعة الإسلامية من معاصريه في بلاد الشام من أمثال نجيب العازوري . " (٢)

والجديد في المقاتلين ، هو أن صاحبهما يشدد القول على أن الاستبداد برمته نظام سياسي يمتلك أدوات قسرية منحرفة بزواية حادة عن جادة الشرع . لكن الأمر الأنكى منه هو أن "فقهاء الأمور العامة لم يكونوا موضوعياً - قادرين على وعي هذا النظام خارج فرضية خروج السلطان عن سوية العدل في سوس الناس وسياسة الدنيا " . (٣) لهذا السبب ، يحث الكواكي الناس على مقاومة الاستبداد بشتى مظاهره لإنقاذ الأمة من بطش السلطان الجائر ، ولإنقاذ عقيدة التوحيد من شبهة الشرك وعبادة الفرد التي هي سمة من سمات النظام الشمولي ، أي الاستبدادي .

كان الكواكي في مقدمة المفكرين العرب الذين نوهوا بخطورة النظام الاستبدادي ، كما تجسدت ممارسته التعسفية في سائر البلاد العربية في عهد السلطان عبد الحميد الثاني . وهذا الموقف المطالب بالحرية والعدل والمساواة بين العرب والأتراك ، جعله يخرج على القارئ العربي بمقالة طبائع الاستبداد ، التي تطرق فيها لأهم مشاكل عصره السياسية والاجتماعية والاقتصادية . فضلاً عن مقالاته الأخرى أم القرى ، التي حاول من خلالها تشخيص أمراض الأمة الخلقية ، وفي مقدمتها الخلافة أو الإمامة العظمى ، باقتراحه حلولاً

(٢) الشوابكة : حركة الجامعة الإسلامية ، سبق ذكره ، ص ٧٦ .

(٣) بلقزيز : الدولة في الفكر الإسلامي ، سبق ذكره ، ص ٥٢ .

نظرية تتلاءم مع أعراض هذه الظاهرة . حيث تبرز أفكاره في هذا النص وغيره بقيمة الحرية للإنسان ، وهو يعتقد أن فكرة إحياء الخلافة العربية الإسلامية بمعزل عن الخلافة العثمانية ، كفيلة بتحرير البلاد العربية من نير الحكم العثماني من جهة ، والاستعمار الأوربي من جهة ثانية .

في مواجهة جريئة وصادقة في وجه سياسة الجامعة الإسلامية التي تبناها السلطان عبد الحميد ، ساهم مفكرون وعلماء على اختلاف مبادئهم وتباين آرائهم في كشف مظاهر تلك السياسة المركزية الاستبدادية للإطباق على ما تبقى من الولايات العربية خصوصاً بلاد الشام . وفي مقابل تلك النهضة والإحياء لعلوم اللغة العربية وآدابها التي شهدت تقدماً ملموساً في إطار نشاط الجمعيات العلمية والمنتديات الأدبية الواسعة الانتشار في بيروت ودمشق ، أنشأ الباب العالي سلسلة من المعاهد الدينية والزوايا الصوفية هدفها في الظاهر إحياء علوم الدين ومرماها في الأخير نشر اللغة التركية على حساب اللغة العربية . وقد شجعت السلطات العثمانية أساليب الشعوذة والطرقية خدمة لمصالحها الآنية ، ولم يكن القوميون العرب في موقف يحسدون عليه لأن لجوءهم إلى مصر الواقعة تحت الاحتلال البريطاني جعلتهم في نظر السلطان وحاشيته حواسيس خونة يقفون في خندق واحد مع النصاري ضد حركة الجامعة الإسلامية .

يذكر لنا أحمد أمين كوكبة من زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، تصدروا جميعاً لمظاهر الفساد المالي والإداري خلال الحقبة العثمانية الثانية ، وقاوموا بشجاعة نادرة الغزو الاستعماري ؛ فخص منهم الكواكبي بهذه العبارات المادحة : " مؤدب اللسان فلا تؤخذ عليه هفوة قبل أن ينطق بها وزناً دقيقاً .. نزيه النفس لا يخدعها مطمع ولا يغيرها منصب ، شجاع فيما يقول ويفعل ، مهما جرت عليه شجاعته من سجن وضياح مال وتشريد ، وهو - مع أنفته وعزته وصلفه على الكبراء - متواضع للبايسين والفقراء ، يقف دائماً بجانب الضعفاء ، يشع على من يجالسونه الاتزان والتفكير الهادئ ، وحب الحق ونصرة المبدأ والتضحية للفضيلة . " <sup>(٤)</sup>

(٤) أمين : زعماء الإصلاح ، سبق ذكره ، ص ٢٤٩ .

ويؤكد هذا القول صاحب كتاب ( يقظة العرب ) في مجمل حديثه عن مجريسات الحركة العربية وأوجه نشاطاتها ، فقال عنه إنه كان من الشخصيات الجذابة التي ظهرت على مسرح الأحداث ، ففي فترة مبكرة من حياته اشتغل " بالصحافة والمحاماة ، ثم دخل ميدان الوظائف الحكومية ، وأعلن سخطه على الطغيان ، وندد به ، فغضب عليه رؤساؤه أولاً ، ثم ما لبث أن حكم عليه بالسجن . وحين أطلق سراحه سنة ١٣١٦هـ / ١٨٩٨م ، غادر الشام وأم مصر ليعيش في جوها الذي يتيح قسطاً أكبر من الحرية . " (٥)

ويذهب إلى نفس القول محمد عمارة : " كان الكواكي حقاً داعية ثورة . مدرسة وتغيير جذري للمجتمع ، لأن ذلك هو الطريق الوحيد المناسب لمعظم أهدافه وخطره القضايا التي كشف عنها فيما كتب من صفحات ، وأدركنا كذلك أن الثورة بالنسبة للكواكي لا يمكن إلا أن تكون النتيجة الطبيعية للمقدمات ، التي صاغها في شكل بحوث ومشاكل وقضايا واجهها واكتشفها في واقع المجتمع العربي في ذلك الحين .. " (٦) وانطلاقاً من هذه الآراء المنسجمة حول مذهب الكواكي في الإصلاح السياسي ، بإمكاننا أن نضيف عاملين مهمين ساهما في تكوين شخصيته منذ نعومة أظفاره ومجريات حياته ، حيث يتداخل العامل الموضوعي وثيق الصلة بالظروف الحرجة التي عاشتها البلاد العربية في عهد السلطان عبد الحميد ( ١٢٩٣-١٣٢٧هـ / ١٨٧٦ - ١٩٠٩ م ) بالعامل الذاتي المتصل بسيرة الكواكي ومعاناته الشخصية في مدينة حلب مسقط رأسه قبيل رحيله إلى القاهرة .

ولد عبد الرحمن الكواكي بمدينة حلب عام ١٢٦٤هـ / ١٨٤٨م ، وتلقى علومه الابتدائية بالمدرسة الكواكبية ببلدته . كما تذكر المصادر أن أسرته تنحدر من أصول عربية - كردية ، تربطها صلة ما بنقابة الأشراف ودعوى الانتساب إلى بيت النبي صلى الله عليه وسلم. (٧) ولهذا النسب الشريف مكانة خاصة في نفوس الناس ؛ فضلاً عما

(٥) أنطونيوس : يقظة العرب ، سبق ذكره ، ص ١٦٨ - ١٦٩ .

(٦) عمارة : مسلمون ثوار ، نقلاً عن أحمد وآخرين : الحركات الفكرية ، سبق ذكره ، ص ٦١ .

(٧) انظر كلاً من أنطونيوس : يقظة العرب ، سبق ذكره ، ص ١٦٨ ، وأمين : زعماء الإصلاح ، سبق ذكره ،

يكتسبه صاحبه من مكانة اجتماعية في حال تحليه بحلل العلم والأخلاق الفاضلة . فهذا هو شأن الأسرة الكواكبية التي اشتغل أفرادها بالتدريس والقضاء لعقود من الزمن ، كما كرس والده حياته للعلم والفتيا ؛ وبالمثل تولى ابنه وظيفة قاضي بمحكمة حلب الشرعية منذ مطلع شبابه حتى تاريخ عزله وسجنه عام ١٣١٥هـ / ١٨٩٧م من قبل السلطات التركية .<sup>(٨)</sup>

لعل هذه الحادثة وغيرها من التجارب الأليمة - الحبس والعزل من الوظيفة - قد أكسبته شهرة أكثر من غيره من وجهاء الشام وأعيان حلب ، فحولته من مجرد قاضي شرعي يبت في قضايا الناس اليومية إلى ناشط سياسي لا تليّن عريكته ، يحسب له السلطان العثماني حسابه . إن تضافر العوامل الذاتية بالعوامل الموضوعية ، كان هو الأساس في بلورة أفكار الكواكبي وكرهيته المفرطة لنظام السلطان عبد الحميد ، الذي غالباً ما نعتّه بالطغيان والاستبدادية . وقد بدأت هذه الأفكار تكتسب قوة في عهد الوالي جميل باشا ، الذي حول ولاية حلب إلى مزرعة خاصة ، فوضع يده على أخصب الأراضي الزراعية واستحوذ على الماشية والمحاصيل الزراعية من خلال فرض ضرائب عالية على السكان .<sup>(٩)</sup>

في هذا السياق ، أشرف الكواكبي على تأسيس مكتب للشكاوى المتعلقة بمظالم أهالي حلب ، شرح فيها تجاوزات الوالي وجهازه الإداري الفاسد ، الذي تقنن في سلب الرعية أموالهم ، والاعتداء على كل من تسول له نفسه رفع شكوى للسلطان . فلما عرض الكواكبي شكاوي الناس بالوالي ، أقدم جميل باشا على إتلاف محاصيله الزراعية ترهيباً له . على إثر ذلك رفع بريقة يشكو فيها الوالي للسلطان : " كان لي الشرف بالعرض بريقاً على جلالتك تفاصيل الأعمال الجائرة الموجهة ضدي من قبل جميل باشا والتي أثقلت كاهلي ، وبناء على توجيهاته وتوصياته تم طرد حراس محاصيلي الزراعية وسلبت منتجاتي وماشيتي ، وحتى بعد هذا السلب ، فيما لو أراد أن يكون عادلاً ، لكان يمكن إعادة

(٨) المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب ، سبق ذكره ، ص ١٠٦ .

(٩) كان جميل باشا من أشد ولاة حلب طغياناً يفرض الاتاوى قسراً ويصادر أموال الناس وأرواحهم كيفما اتفق ، وقيل إنه كان " يرث الموتى الأغنياء " . انظر الأعمال الكاملة للكواكبي ، ص ٢٤ وما تليها .

ممتلكاتي ، لكن ذلك أصبح الآن مستحيلاً ، بسبب شكاياتي والتماسي العدل والرأفة الإمبراطورية بطلباتي الحق ، ازداد خوفه ، والآن بعد أن ضاعت ثروتي ، أقع في هم الحفاظ على حياتي ؛ ولقد استقرضت حتى أجور برقياتي ، أطلب إليكم باسم الخلفاء الراشدين أن تبادروا بسرعة إلى مساعدتي . " (١٠)

ينتقل الكواكي في شكوى أخرى تنضح بالمرارة ، عدد فيها شتى الممارسات التعسفية التي تعرض لها من قبل الوالي الذي أمر جنوده بتفتيش منزله ، بحجة البحث عن آلة الطباعة الخاصة بجريدة ( اعتدال ) ولاسيما بعد صدور فرمان بتعليقها . كتب مجدداً عريضة يشكو فيها الطريقة المهينة التي تعرض لها أثناء محاولة اعتقاله ، قائلاً : " أنا ابن أحد أقرباء النبي رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعائلي هي الأعرق بين جميع العائلات الوجيهة في حلب ، رأيته منذ فتوتي في خدمة الحكومة ، ونظراً لإيماني وتراثي ، كنت أتصرف دائماً بصورة محترمة ، ومن غير أن أكون مغروراً ، أستطيع القول إنني أنتمي إلى طبقة عليا ومميزة ؛ ضف إلى ذلك أن مدينة حلب تصنفني بين أبرز العلماء الأئمة والخطباء والفقهاء ، وبهذه الصفة أنا معفي من العقوبات المهينة حتى لو كنت أستحقها ، كيف إذن يتم تحقيري فقط من أجل أوراق تافهة ، وعلى مرأى من أصدقائي وأعدائي ؟ أترك الحكم للعدالة المعروفة لصاحب الجلالة السلطان وأضع أمامه وصف حالتي التعيسة ، وللمرة الثانية خلال يومين ، ومنه التمس الرحمة والحماية . " (١١)

كانت تلك المعاملة المهينة التي لقيها على يد والي حلب السابق عارف باشا واللاحق جميل باشا ، وكبار موظفي البلاط العثماني وعلى رأسهم أبو الهدى الصيادي ، قد لقتنه أول درس من دروس الحرية و الاستبداد ومشتقاتها . (١٢) منذ ذلك التاريخ ، أخذ

(١٠) دايه : " الكواكي ومعاركه ضد الاستبداد " ، مجلة العربي ، العدد ٤٨٤ ، سبق ذكره ، ص ١٠٤ -

(١١) المصدر نفسه .

(١٢) المصدر نفسه .

الكواكبي يشدد النكير على فساد الأوضاع بسوريا وسائر الولايات العثمانية ، على أعمدة صحيفتي الشهباء والاعتدال ؛ وقد اضطرت أساليب القمع والعدوان إلى مغادرة مسقط رأسه إلى القاهرة بحثاً عن ملجأ آمن تتوفر فيه المقومات الأساسية للحرية بعد أن أصبح هذا الحلم بعيد المنال في كنف السلطان .

وإذا ما انتقلنا إلى سورية العثمانية ، وجدنا الصراع السياسي والانقسام الاجتماعي على أشده بين بيوت العلم في كل من دمشق وحلب ، حيث استأثرت بعض الأسر ( آل المقدسي وآل العظم وآل الرفاعي ) ببعض المراكز الإدارية والقضائية . في حين وقفت بعض الأسر ( آل كتنخدا وآل الكواكبي ) في الاتجاه المعاكس لدعوة الجامعة العثمانية . وكان أبو الهدى الصيادي على رأس قائمة فقهاء السلطان ، الذين حرصوا على محاربة نشاط الإحياء الثقافي للتراث العربي ، من خلال التأكيد على علو مقام الخلافة وتقديس السلطان وطاعته .<sup>(١٣)</sup> وكانت هويته السياسية تتحدد قبل ذلك في إطار الرؤية الدينية ، التي تكرس النزعات المذهبية والعشائرية طبقاً لنظام الملل والطوائف المعمول به في العهد العثماني .<sup>(١٤)</sup>

وعلى هذا الأساس ، فقد كان من المتوقع أن تجند السلطات العثمانية الفقهاء ومن لف لفهم من مشائخ الطرق الصوفية - الرفاعية والبكطاشية - إلى صفها لمحاربة تيار الإصلاح السياسي في بلاد الشام ، الذي أخذت رموزه تطالب بحقوق المواطنة ، أي

---

(١٣) ولد محمد أفندي الصيادي في خان شيخون واتصل بالسلطان عبد الحميد الثاني الذي منحه بدوره لقب " شيخ الإسلام " ، علماً بأن الرجل كان جاهلاً بأمور الشرع والفتيا ، لكنه احترف التصوف والدروشة ، فضلاً عن احترافه نظم الشعر . وقد نسب إلى نفسه أعمال شعرية هزيلة في محتواها ، كما ناصب الأفغاني والكواكبي العداء محاولاً الإيقاع بهما أكثر من مرة لدى السلطان مستعيناً بحرمه وحاشيته . انظر الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية ، ص ١٤٦ .

(١٤) بطرس أبومنة : " السلطان عبد الحميد الثاني والشيخ أبو الهدى الصيادي " ، مجلة الاجتهاد ، العدد (٥) ، السنة الثانية - حريف ١٩٨٩ ، ص ٨٢ .

المساواة بين رعايا الدولة على اختلاف مشاربهم الدينية وانتماءاتهم العرقية . وفي مقالاته المتحاملة على نظام عبد الحميد ، أفصح الكواكي - عن وجهة نظره في قضايا عصره ، حيث تحدث عن خصومه وحكمه عليهم بالمفسدين في الأرض وأدعياء الخلافة . فقد كان يرى شيوع الجهل والانحطاط الأخلاقي ، وموت الضمير في معظم من خالط من فقهاء السلطان وبناتنه الذين وصفهم باللصوص والحرابة.<sup>(١٥)</sup>

ورغم نقد الكواكي لبعض الوجهاء والأعيان بمدينة حلب ، فقد ورد ذكر اسم خصمه اللدود ( أبو الهدي الصيادي ) ، الذي انتزع لقب الشرافة من آل الكواكي ، حيث قال فيه ومن عاونه على ارتقاء ذلك المنصب : " الحكومات المستبدة تيسر للسفلة طرق الغنى بالسرقة والتعدي على الحقوق العامة ، ويكفي أحدهم أن يتصل بباب أحد المستبدين ويتقرب من أعقابه ، ويتوسل إلى ذلك بالتعلق وشهادة الزور وخدمات الشهوات والتجسس ، ليسهل له الحصول على الثروة الطائلة من دم الشعب . " <sup>(١٦)</sup>

وفهم من كلام الكواكي ومن كلام من ترجم له ، أنه قد مر بتجارب قاسية جعلته يتحول من مجرد قاض شرعي إلى ناشط سياسي يعني بقضايا الأمة والمحن التي ألت بها من تخلف وجمود ، فأخذ يندد بالطغاة المستبدين . فها هو السلطان عبد الحميد يغري والي حلب ( عارف باشا ) تعليق صدور جريدة الشهباء والزج بصاحبها في غياهب السجن بتهمة التآمر على أمن الدولة مع التخابر مع دول أجنبية . وبعد شهور أمضاها سجيناً قدم للمحاكمة وثبتت براءة ساحته من كل التهم الملتصقة به . <sup>(١٧)</sup> وبذلك تكون حملة الكواكي في الصحف العربية على علماء السلطان وحاشيته الفاسدة ، ونعتهم بالجهل والدجل والتدليس ليست مبالغة ولا ادعاء ، وإنما كان يصف في واقع الأمر وضعاً سياسياً منحطاً أخذ يهدد الحياة العقلية في البلاد العربية بأسرها ، حيث تدنت اللغة العربية إلى الحضيض لتصبح التركية هي اللغة الرسمية السائدة .

(١٥) الكواكي : الأعمال الكاملة للكواكي ، سبق ذكره ، ص ٦٦ .

(١٦) عبد الرحمن الكواكي : طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد ، ص ٢٧ .

(١٧) أمين : زعماء الإصلاح ، سبق ذكره ، ص ٢٥١ .

وكان الرجل الذي عشق الحرية منذ نعومة أظفاره ، قلقاً على مصير الأمة العربية ، فأخذ يندد أكثر من غيره من رواد حركة النهضة ب الاستبداد السياسي والطغيان بكل أشكاله وألوانه . فعلى الرغم من نزعة المثالية النظرية لمعالجة إشكالية الاستبداد واقتلاعه من جذوره، كان مفكراً ملتزماً بقضايا مجتمعه. وهذا ما دفع بأحمد أمين إجراء مقارنة بين أفكاره المناهضة للاستبداد ودعوة جمال الدين الأفغاني لمشروع الجامعة الإسلامية قائلاً : " كانت معالجة الأفغاني للمسائل معالجة ثائر تخرج من فيه الأقوال حامية ، ومعالجة الكواكي معالجة طبيب يفحص المريض في هدوء ويكتب الدواء في أناة . الأفغاني غضوب والكواكي مشفق . الأفغاني داعٍ إلى السيف والكواكي داعٍ إلى المدرسة .. " (١٨)

تعد المساجلات الفكرية التي دوها الكواكي في مؤلفيه : طبائع الاستبداد وأم القرى، من الأدبيات السياسية التي لقيت رواجاً في عصره ، كونها تفضي إلى نتيجتين غاية في الأهمية . الأولى ، إقرار حقائق اجتماعية وأخلاقية ثابتة تكشف عن تدهور الأوضاع السياسية والاقتصادية في البلاد العربية الخاضعة للحكم العثماني خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر . والثانية ، تعني بتعريف مظاهر الفساد والإحاطة بكافة جوانبه ، حيث ضمن الكاتب انتقادات لاذعة لنظام السلطان عبد الحميد على نحو غير مألوف يتسم بالجرأة والشجاعة الأدبية .

### في نقد الاستبداد وأدواته :

يشتمل الكتاب الأول ( طبائع الاستبداد ومصارع الاستبداد - ١٣١٨هـ / ١٩٠٠م ) على مقدمة وتسعة فصول ، تطرقت جميعها لشرح وتحليل ظاهرة الاستبداد السياسي المقترن بالدين والتربية والعلم والاقتصاد والطريقة المثلى لمكافحة هذا الداء العضال الذي هد كيان الأمة . والكاتب رغم ثقافته الدينية التقليدية يبذل ما في وسعه لاستخدام مفردات عصرية حديثة ، بمعزل عن مفردات المعجم القديم وما يحتويه من سجع وجناس وتورية ومطابقة ، فنراه يلجأ إلى اختيار عناوين جانبية تخدم أغراض مباحث

(١٨) نقلاً عن كتاب أحمد وآخرين : الحركات الفكرية ، سبق ذكره ، ص ٦١ .



كتابه. وهذه المباحث من حيث مجموعها تنطوي على مسائل كثيرة : ماهية الاستبداد وتشخيصه كظاهرة سياسية واجتماعية، وحال الخاصة (الحكام) وبالمثل العامة (الرعية) في ظل حكومة مستبدة، وكيفية الخلاص من الاستبداد واقتلاعه من جذوره.

يشرح الكاتب الأسباب الموضوعية والذاتية التي دفعته إلى صياغة تلك المقالة في نقد الاستبداد ومفرداته، ملمحاً إلى ذلك : " أقول وأنا مسلم عربي مضطر للاكتئام شأن الضعيف الصادع بالأمر، المعلن رأيه تحت سماء الشرق، الراجي اكتفاء المطالعين بالقول عمن قال : وتعرف الحق في ذاته لا بالرجال، إني في سنة ثمان عشرة وثلاثمائة وألف هجرية هجرت ديارى سرحاً في الشرق، فزرت مصر واتخذتها لي مركزاً أرجع إليه مغتنماً عهد الحرية فيها على عهد عزيزها حضرة سمي عم النبي (العباس الثاني) الناشر لواء الأمن على أكتاف ملكه، فوجدت أفكار سراة القوم في مصر كما هي في سائر الشرق خائضة عباب البحث في المسألة الكبرى، أعني المسألة الاجتماعية في الشرق عموماً وفي المسلمين خصوصاً، إنما هم كسائر الباحثين، كل يذهب مذهباً في سبب الانحطاط وفي ما هو الدواء. وحيث إني قد تمحص عندي أن أصل هذا الداء هو الاستبداد السياسي ودواؤه دفعه بالشورى الدستورية. " (١٩)

يسجل الكواكي براءة اختراعه في اكتشاف جرثومة الاستبداد، على هذا النحو : "وقد استقر فكري على ذلك - كما أن لكل نبأ مستقراً - بعد بحث ثلاثين عاماً... بحثاً أظنه كاد يشمل كل ما يخطر على البال من سبب يتوهم فيه الباحث عند النظرة الأولى، أنه ظفر بأصل الداء أو بأهم أصوله، لكن لا يلبث أن يكشف له التدقيق أنه لم يظفر بشيء. أو أن ذلك فرع لأصل، أو هو نتيجة لا وسيلة". (٢٠) ومعني قائلاً : " إن أصل الداء التهاون في الدين، لا يلبث أن يقف حائراً عندما يسأل نفسه لماذا تهاون الناس في الدين ؟ والقائل : إن الداء اختلاف الآراء، يقف مبهوراً عند تعليل سبب الاختلاف. فإن

(١٩) الكواكي : طبائع الاستبداد، سبق ذكره، ص ١٥.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٥-١٦.

قال سببه الجهل ، يشكل عليه وجود الاختلاف بين العلماء بصورة أقوى وأشد ... وهكذا يجد نفسه في حلقة مفرغة لا مبدأ لها فيرجع إلى القول: هذا ما يريد الله بخلقه ، غير مكترث بمنازعة عقله ودينه له بأن الله حكيم عادل رحيم. " (٢١)

يجري التعريف أولاً ب الاستبداد ، بقوله : " في مقام كلمة (استبداد) كلمات استعباد، واعتساف ، وتسلب ، وتحكم ، في مقابلتها كلمات شرع مصون ، وحقوق محترمة ، وحس مشترك ، وحياة طيبة . " (٢٢) ثم ينتقل إلى تعريفه من وجهة نظر علم السياسة "هو تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بلا خوف تبعة" . وجرى تعريفه بالوصف " إن الاستبداد صفة للحكومة المطلقة العنان ، التي تتصرف في شئون الرعية كما تشاء بلا خشية ولا عقاب محققين . " (٢٣)

ينتقل بعد ذلك إلى مزيد من المناقشة لظاهرة الاستبداد ، وأشكال الحكومات المستبدة، قائلاً : " إن صفة الاستبداد كما تشمل حكومة الحاكم الفرد المطلق الذي تولى الحكم بالغلبة أو الوراثة ، تشمل - أيضاً الحاكم الفرد المقيد المنتخب متى كان غير مسؤول ، وتشمل حكومة الجمع [ الشمولية ] ولو منتخباً لأن الاشتراك في الرأي لا يدفع الاستبداد وإنما قد يعدله الاختلاف نوعاً ، وقد يكون عند الاتفاق أضر من استبداد الفرد . ويشمل الحكومة الدستورية المفرقة فيها قوة التشريع عن قوة التنفيذ وعن القسوة المراقبة ، لأن الاستبداد لا يرتفع ما لم يكن هناك ارتباط في المسؤولية فيكون المنفذون مسئولين لدى المشرعين ، وهؤلاء مسئولين لدى الأمة، تلك الأمة التي تعرف أنها صاحبة الشأن كله وتعرف أن تراقب وأن تتقاضى الحساب . " (٢٤)

يتمثل الإصلاح عند الكواكي في سبعة جوانب أساسية : الدين ، والعلم ، والمجد ، والمال ، والأخلاق ، والتربية ، والترقي . ومن خلال هذه الأبعاد السبعة يمكننا أن

(٢١) المصدر نفسه ، ص ١٦ .

(٢٢) المصدر نفسه ، ص ٣٠ - ٣١ .

(٢٣) المصدر نفسه .

(٢٤) المصدر نفسه ، ص ٢٤ .

نستخلص أهم الخصائص المميزة للاستبداد كظاهرة سياسية مستعصية في الشرق العربي . وقد اعتنى في كشف العلاقة المحورية بين الاستبداد ومظاهر الحياة العامة ولاسيما الحياة الدينية التي هي جزء مكمل للإنسان والحضارة . فالمستبد لا يتورع عن توظيف الدين لخدمة مأربه الخاصة ، وقد : "تضافرت آراء أكثر العلماء الناظرين في التاريخ الطبيعي للأديان على أن الاستبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني ، والبعض يقول إن لم يكن هناك توليد فهما أخوان أبوهما التغلب وأمهما الرئاسة ، أو هما صنوان قويان بينهما رابطة الحاجة على التعاون لتذليل الإنسان ، والمشكلة بينهما أنهما حاكمان أحدهما في مملكة الأجسام والآخر في عالم القلوب . " (٢٥)

غير أن الكواكبي ، مثل معظم المصلحين المجتهدين ، يحدد هوية الحاكم المستبد ومسلكيته ، بقوله : " يتخذ بطانة من خدمة الدين يعينونه على ظلم الناس باسم الله ، وأقل ما يعنون به الاستبداد تفريق الأمم إلى مذاهب وشيع متعادية تقاوم بعضها بعضاً فتتهافت قوة الأمة ويذهب ريحها فيخلو الجو للاستبداد لبييض ويفرخ .. " (٢٦) وما حدث في تاريخ الإسلام ، ظهور زمرة من العلماء يساعدون السلطان المستبد على المضي قدماً في غيه ، وهو بدوره يتساءل : "ومن يدري من أين جاء فقهاء الاستبداد بتقديس الحكام عن المسؤولية حتى أوجبوا لهم الحمد إذ عدلوا ، وأوجبوا الصبر عليهم إذا ظلموا ، وعدوا كل معارضة لهم بغياً يبيح دماء المعارضين؟! " (٢٧)

تلك هي السمات العامة للحاكم المستبد ، تتمثل في سلوكياته ومواقفه المتناقضة . وهي طباع سيئة يتصف بها الحاكم المنحرف والقاضي الفاسق وصاحب الشرطة المختلس الذين هم أعوان السلطان المستبد ، الذي :

(٢٥) المصدر نفسه ، ص ٣١ .

(٢٦) المصدر نفسه ، ص ٣٣ .

(٢٧) جرى تداول الحديث الضعيف الملزم للرعية وجوب طاعة الحاكم الجائر وإن أوجع ظهره ونهب ماله ، والحديث الصحيح عن الرسول الكريم محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم يشدد القول على وجوب طاعة الحكام : " اعطوهم الحق ما رضوا به وإلا فضعوا سيوفكم على عواتقهم وأبيدوا خضرائهم " . انظر سنن ابن ماجه: ج ١ ، ٦٢٧ ، والبحاري : ج ٤ ، ص ٣٩٧٢ ، وصحيح مسلم : ج ٥ ، ص ٢٤ .

- " يتحكم في شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم ويحكم بهواه لا بشريعتهم ، ويعلم من نفسه أنه الغاصب المعتدي ، فيضع كعب رجله على أفواه الملايين من الناس ، يسدها عن النطق بالحق والتداعي لمطالبته .
- المستبد عدو الحق ، عدو الحرية وقتلهم ، والحق أبو الشر ، والحرية أمهم ، والعوام صبية أيتام نيام لا يعلمون شيئاً ، والعلماء هم إخوتهم الراشدون إن أيقظوهم هبوا ، وإن دعوهم لبوا ، وإلا فيتصل نومهم بالموت .
- المستبد يتجاوز الحد ما لم ير حاجزاً من حديد ، فلو رأى الظالم على جنب المظلوم سيفاً لما يقدم على الظلم كما يقال : الاستعداد للحرب يمنع الحرب .
- المستبد يخشى العلم لأن العلم نور ، وهو يريد أن تعيش الرعية في الظلام ، لأن الجهل يمكنه من بسط سلطانه . والحاكم المستبد لا يخشى علوم اللغة والآداب ، ولا علوم الدين المتعلقة بالمعاد ، بل هو يستخدم العلماء من هذا القبيل في استبداده . إنما يخشى من علوم السياسة والاجتماع والتاريخ المفصل ، ونحو ذلك من العلوم التي تثير النفس على الظالم .
- المستبد يود أن تكون رعيته كالغنم ذراً وطاعة ، وكالكلاب تذبلاً وثلماً ، وعلى الرعية أن تكون كالخيل إن خدمت خدمت ، وإن ضربت شرست ، وعليها أن تكون كالصقور لا تلاعب ولا يستأثر عليها بالصيد كله ، خلافاً للكلاب التي لا فرق عندها أطعمت أو حرمت حتى من العظام . " (٢٨)
- تنطبق هذه القواعد والخصائص العامة على الحكام المستبدين في كل زمان ومكان ، مع بعض الفروقات المحدودة . وفي إطار سوقه هذه المواصفات العامة للحاكم المستبد ، يذكر الكواكبي بقيمة الحرية كطرف نقيض للاستبداد ، من خلال تدرجه في التحليل من المقدمات إلى صلب الموضوع ثم النتائج . فالإصلاح ، على حد قوله ، بحاجة إلى تحريض ،

والحرية تنتزع ولا تمنح بأي حال من الأحوال من الطغاة المستبدين . فإذا كان الرجوع إلى نموذج الخلافة الراشدة محالاً ، يبقى السؤال عن البديل المطروح لحكم الشورى والدستور . وقد لخص الكواكي حلولاً لمفهوم الحرية : (١) أن يكون الإنسان حراً مستقلاً في شؤونه كأنه خلق وحده . (٢) وأن تكون الأسرة هي النسيج المستقل عن أمة الشعب . (٣) وأن تكون القرية أو المدينة وحدة مستقلة وكأنها قارة واحدة لا علاقة لها بغيرها . تلك هي النزعة الكواكبية المناهضة للسياسة المركزية المفرطة ، التي تبتتها الدولة العثمانية في البلاد العربية ، خصوصاً سورية ، خشية أن تفلت من قبضتها كما حدث في مصر وغيرها من ولايات المغرب العربي .

أما أقبح أنواع الاستبداد السياسي - في نظره - هو استبداد الجهل على العلم ، وتطاول أنصاف المعلمين على العلماء المجتهدين . فالمستبد بطبيعته المنحرفة يحرص على تجييش أكبر قدر ممكن من الجهلة الذين ينسبون أنفسهم قسراً إلى مصاف العلماء وهم لا يفقهون من العلم سوى رسمه . فالجتماع العربي الذي ابتلي بصروف الدهر ، ابتلي أيضاً بحكام جهلة يخشون " العلماء العاملين الراشدين المرشدين ، لا من العلماء المنافقين أو الذين حفر رؤوسهم محفوظات كثيرة كأنها مكتبات مقفلة ! " (٢٩) فالمستبد ، بطبيعة الحال ، " لا يحب أن يرى وجه عالم عاقل يفوق عليه فكراً ، فإذا اضطر لمثل الطيب والمهندس يختار الغبي المتصاغر المتملق . وعلى هذه القاعدة بنى ابن خلدون قوله ( فاز المتملقون ) ، وهذه طبيعة كل المتكبرين بل في غالب الناس ، وعليها مبنى ثنائهم على كل من يكون مسكيناً خاملاً لا يُرجى للخير ولا لشر . (٣٠)

تطرح هذه العلاقة القرابية من جهة ، و الاستبداد والمجد من جهة أخرى ، السؤال التالي : هل يمكن ترويض الحاكم المستبد عملاً بمبدأ النصيحة في الدين ؟ فالكواكي بحكم التجربة يخرج على القارئ باستنتاجات مأثورة ، ومنها قوله : " إن بين الاستبداد والعلم

(٢٩) المصدر نفسه ، ص ٤٩ .

(٣٠) المصدر نفسه .

حرباً دائمة وطرذاً مستمراً : يسعى العلماء في تنوير العقول ويجتهد المستبد في إطفاء نورها، والطرفان يتجاذبان العوام . ومن هم العوام ؟ هم أولئك الذين إذا جهلوا خافوا ، وإذا خافوا استسلموا ، كما أنهم هم الذين متى علموا قالوا ومتى قالوا فعلوا ! " (٣١)

يجيب الكواكبي في معرض بحثه حول الاستبداد والمجد ، وفي ذلك يقول : " إن الاستبداد يضغط على العقل فيفسده ويلعب بالدين فيفسده ، ويحارب العلم فيفسده ، وإني الآن أبحث في أنه كيف يغالب الاستبداد المجد فيفسده ويقيم مقامه التمجيد . " (٣٢)

يهيمننا من جملة المواضيع المثارة الوقوف عند الاستبداد والمجد ، وهو مطمح شريف لكل إنسان حر يتطلع للمجد ، " الذي لا يناله إلا بنوع من البذل في سبيل الجماعة ، وتعبير الشرقيين في سبيل الله أو سبيل الدين ، وتعبير الغربيين في سبيل المدنية أو سبيل الإنسانية " . (٣٣) أما المتمجدون ، فهم " أعداء للعدل أنصار لل جور ، لا دين ولا وجدان ولا شرف ولا رحمة ، وهذا ما يقصده المستبد من إيجادهم والإكثار منهم ليتمكن بواسطتهم من أن يغمر الأمة على إضرار نفسها تحت اسم منفعتها ؛ فيسوقها مثلاً لحرب اقتضاها محض التحير والعدوان على الجيران فيوهمها أنه يريد نصرة الدين ، أو يسرف بالملايين من أموال الأمة في ملذاته وتأييد استبداده باسم حفظ شرف الأمة وأهمة المملكة. " (٣٤) ويخلص إلى القول بأن " المستبد يتخذ المتمجدين سماسرة لتغريب الأمة باسم خدمة الدين ، أو حب الوطن أو توسيع المملكة أو تحصيل منافع عامة أو مسؤولية الدولة أو الدفاع عن الاستقلال ، والحقيقة أن كل هذه الدواعي الفخيمة العنوان [الشعارات] في الأسماع والأذهان ما هي إلا تخيل وإيهام يقصد بها رجال الحكومة تهيج الأمة وتضليلها .. " (٣٥)

(٣١) المصدر نفسه .

(٣٢) المصدر نفسه ، ص ٥٥ .

(٣٣) المصدر نفسه ، ص ٥٦ .

(٣٤) المصدر نفسه ، ص ٥٩ .

(٣٥) المصدر نفسه .

إن الظروف الخاصة التي عاشها المؤلف أثناء صياغة مبحثه عن الاستبداد والاستعباد، جعلته من غير الممكن عملياً تجنب تكرار الأفكار على نحو ملفت للنظر، كما نلمس ذلك من خلال تركيزه على إعادة تصنيف المستبد والحكومة المستبدة، حيث يركز بوجه خاص على تلك العلاقة العضوية بين الاستبداد والمال: "الاستبداد لو كان رجلاً وأراد أن ينتسب لقال: أنا الشر وأبي الظلم وأمي الإساءة، وأخي الغدر وأختي المسكنة وعمي الضرُّ وخالي الذل، وابني الفقر وبنيتي البطالة، وعشيرتي الجهالة ووطني الخراب، وأما ديني وشرقي وحياتي فالمال المال المال." (٣٦) وعليه، يتحول الإنسان إلى سلعة تباع وتشتري في مفهوم السلطان وحاشيته، "فانظر في سوق يتحكم فيه مستبد يأمر زبداً بالبيع وينهى عمراً عن الشراء ويغضب بكرةً ماله ويحايي خالداً من مال الناس." (٣٧)

لا تخرج السلطة في نظر الكواكبي عن واحدة من صورتين سلطة استبدادية قهرية، أو سلطة فاقدة للشرعية تدعي بأنها الحارسة الأمانة للأحكام الشرعية في سوس الرعية. والقاسم المشترك بينهما - الاستبداد والمال - التفتن في الظلم: "فالمستبدون يأسرون جماعتهم ويذبحونهم قصداً بمبضع الظلم، ويمتصون دماء حيائهم بغضب أموالهم، ويقصرون أعمارهم باستخدامهم سخرة في أعمالهم، أو بغضب ثمرات أتعابهم." (٣٨) وينتج مما تقدم أن الاستبداد والمستبدين مهما تقادمت الأيام والسنون "لا فرق بين الأولين والآخرين في هب الأعمار وإزهاق الأرواح إلا في الشكل." (٣٩)

لقد ساعد على ارتفاع حدة النقد للاستبداد في مقالة الكواكبي، جملة الإخفاقات التي منيت بها الأصوات المنادية بإصلاح الحاكم قبل الرعية. فالصرخة الكواكبية علت مدوية في سماء الشرق محذرة الناس من مغبة الاستبداد وديمومته، كونه "يتصرف في

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٣٧) المصدر نفسه.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٧٠-٧١.

(٣٩) المصدر نفسه.

أكثر الأميال الطبيعية والأخلاق الحسنة ، فيضعفها أو يفسدها أو يححوها فيجعل الإنسان يكفر بنعم مولاه ، لأنه لم يملكها حق الملك ليحمده عليها حق الحمد ، ويجعله حاقداً على قومه لأنهم عوناً لبلاء الاستبداد عليه ؛ وفاقداً حب وطنه ، لأنه غير آمن على الاستقرار فيه ويود لو انتقل منه ؛ وضعيف الحب لعائلته ، لأنه ليس مطمئناً على دوام علاقته معها ؛ ومختل الثقة في صداقة أحبائه ، لأنه يعلم منهم أنهم مثله لا يملكون التكافؤ ؛ وقد يضطرون لإضرار صديقهم بل وقتله وهم باكون . " (٤٠)

ومع ذلك فلا غرابة أن يجد المتأمل في سيرة الطغاة أنهم يحتفظون لأنفسهم بحفنة من المؤرخين المترفين ، " الذين يسمون الفاتحين الغالبين بالرجال العظام ، وينظرون إليهم نظر الإجلال والاحترام لمجرد أنهم كانوا أكثروا في قتل الإنسان ، وأسرفوا في تخريب العمران . " (٤١) ثم يمضي قائلاً : " ومن هذا القبيل في الغرابة إعلاء المؤرخين قدر من جاروا المستبدين ، وحازوا القبول والوجاهة عند الظالمين . وكذلك افتخار الأخلاف بأسلافهم المجرمين الذين كانوا من هؤلاء الأعوان الأشرار . " (٤٢)

بعد هذا الاستطراد في توضيح التعارض بين الاستبداد والأخلاق ينتقل بنا إلى موضوع الاستبداد وعلاقته الغير طبيعية بحقل التربية والتعليم ، باعتباره المنطلق النظري بل والعملي لخلق مجتمع صالح متحرر من ثلوث الفقر والجوع والمرض . ولكن كيف يمكن نشر المعرفة والمستبد وحاشيته يمارسون هوايتهم المفضلة في تجهيل الناس وتصحير عقولهم ؟ فكل ما تبنيه التربية من قيم نبيلة يهدمه الاستبداد بقوته ! فالكواكي يتساءل بدوره : وهل يتم بناء وراءه هادم ؟ (٤٣)

مرة ثانية ، يقر الكواكي أن " الاستبداد يضطر الناس إلى استباحة الكذب والتحيل والخداع والنفاق والتدليل . وإلى مراغمة الحس وإماتة النفس ونبذ الجد وترك العمل ، إلى

(٤٠) المصدر نفسه ، ص ٨٥ .

(٤١) المصدر نفسه ، ص ٨٧ .

(٤٢) المصدر نفسه .

(٤٣) المصدر نفسه ، ص ١٠١ .



آخره . وينتج من ذلك أن الاستبداد المشووم ، هو يتولى بطبعة تربية الناس على هذه الخصال الملعونة" (٤٤) وهكذا يتبين للقارئ أن الاستبداد أشبه ما يكون بسرطان خبيث يسري في جسد الأمة متلف خلاياها الدفاعية واحدة تلو الأخرى . فكيف لأمة وقعت أسيرة وهي رهينة مرهونة في يد الاستبداد وصولحانه الخروج من مأزق التخلف وتحقيق تنمية اجتماعية اقتصادية ، أو بتعبير آخر رقي ومدنية .

لا يجد الكواكي صعوبة في الإجابة على مثل هذا السؤال فهو يرى أن مقارعة الاستبداد واجب ديني ، بل هو فرض عين وفرض كفاية ، لإنقاذ الأمة من براثنه . فالفعل السياسي " سنّة عاملة في الخليقة دائبة بين شخوص وهبوط . " (٤٥) وعليه ، فالأمة " هي مجموعة أفراد يجمعها نسب أو وطن أو لغة أو دين ، كما أن البناء مجموع أنقراض ، فحسبما تكون الأنقاض جنساً وجمالاً وقوة يكون البناء ، فإذا ترقّت أو انحطت أفراد الأمة ترقّت أو انحطت هيئتها الاجتماعية ، حتى إن حالة الفرد الواحد من الأمة تأثر في مجموع تلك الأمة . " (٤٦)

يبقى السؤال لماذا التركيز على ظاهرة الاستبداد دون غيرها من الظواهر السياسية والاجتماعية ؟ وقد وجدنا حديث الكواكي الذي لا يملح القارئ عن الاستبداد ماهو إلا وسيلة لتبيان غاية أولئك الحكام المستبدين ، الذين رفعوا في أيامه شعارات دينية توهم الغفلة من الناس بتقواهم وحسن نواياهم في خدمة الأمة . وبذلك وجدنا هذا المفكر العربي ينظر للحقبة التاريخية التي عايشها ، فلم تكن آراؤه الإصلاحية صرخة في الهواء ، بل محاولة جادة للتخلص من وطأة الإرهاب الفكري والسياسي ، الذي ألم به شخصياً وبأتمته المقهورة من قبل الغزاة المستعمرين وأذناها من الطغاة المتحجرين في الأرض . كان الاستبداد موضع اهتمامه الشديد بعلم السياسة ، باعتباره منهجاً لمشروع بحثه ودراسته للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية المتردية في البلاد العربية الواقعة تحت نير الاستعمار الغربي من جهة ، والنظام التركي العسكري الغاشم من جهة أخرى .

(٤٤) المصدر نفسه ، ص ١٠٧ .

(٤٥) المصدر نفسه ، ص ١١٥ .

(٤٦) المصدر نفسه ، ص ١١٥-١١٦ .

إن تعرض أمة من الأمم للاستبداد يوازي في نظره تعرض الجسم للمرض الخبيث حتى تتلف وظائف أعضاء الجسم فيتعرض صاحبه للهلاك . والمخرج من هذا المأزق الخطير يستدعي الخروج . فالثورة ، على حد قوله ، هي بنت الحرية المتمردة على الأوضاع الفاسدة . لكن الثورة ما لم تكن مستمرة ودائمة سيعود الاستبداد ثانية للنمو مجدداً تحت مسميات جديدة ، فتصاب بدائه ثانية على كافة المستويات . ولعل أخطر مظاهره تلك الطغمة المارقة من علماء السوء الذين أنساهم الشيطان إرشاد السلطان إلى العمل الصالح وتفعيل مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي أضحي بالنسبة لهم فرض كفاية ليس إلا .

يلجأ الكواكبي حيناً إلى التعبير عن تجربته الشخصية في مجال حديثة عن دعوة اللامركزية ( الحكم الذاتي للولايات العربية ) ، وحيناً آخر يمتزج أسلوبه بفكره وعاطفته المناهضة للاستبداد، والمطالبة بمزيد من الحريات العامة ، نخص بالذكر منها : حرية التفكير والتعبير والاجتماع والتنقل. فضلاً عن الحريات السياسية وفي مقدمتها حكم الشورى والدستور والاقتراع الحر . وقد بسط مفهوم الحرية ومعوقاتها ، بل ومشاكل الاستبداد والمستبدين ، الذين يقفون حجرة كآداء في طريق المصلحين الذين يتطلعون لبناء مجتمع سليم متحرر من كل أشكال الظلم والظغيان ، حيث ينعم المواطن بالمزايا التالية :

١ - أمين على السلامة في جسمه وحياته بحراسة الحكومة ، التي لا تغفل عن محافظته بكل قوتها في حضره وسفره بدون أن يشعر بثقل قيامها عليه .

٢ - أمين على الملذات الجسمية والفكرية باعتناء الحكومة في الشؤون العامة ، المتعلقة بالترويضات الجسمية والنظرية والعقلية حتى يخال له أن الطرقات المسهلة البلدية ، والمتنديات والمدارس والجامع ونحو ذلك ، قد وجدت كلها لأجل ملذاته ، ويعتبر مشاركة الناس له فيها لأجل إحسانه فهو بهذا النظر أو الاعتبار لا ينتقص عن أغنى الناس سعادة .

٣- أمين على الحرية كأنه خلق وحده على سطح هذه الأرض ، فلا يعارضه معارض فيما يخص شخصه من دين وفكر وعمل وأمل .

٤- أمين على النفوذ ، كأنه سلطان عزيز ، فلا ممانع له ولا معاكس في تنفيذ مقاصده النافعة في الأمة التي هو منها .

٥- أمين على المزية ، كأنه في أمة يساوي جميع أفرادها منزلة وشرفاً وقوة ، فلا يفضل هو على أحد ولا يفضل أحد عليه ، إلا بمزية سلطان الفضيلة فقط .

٦- أمين على العدل ، كأنه هو القابض على ميزان الحقوق ، فلا يخاف تطفيفاً ، وهو المثلّم فلا يحذر بخساً ، وهو المطمئن على أنه إذا استحق أن يكون ملكاً صار ملكاً ، وإذا جنى جناية نال جزاءه لا محالة .

٧- أمين على المال والملك ، كأن ما أحرزه بوجهه المشروع قليلاً كان أو كثيراً ، قد خلقه الله لأجله فلا يخاف عليه ، كما أنه تقلع عنه إن نظر إلى مال غيره .

٨- أمين على الشرف بضمنان القانون ، بنصرة الأمة ، ببذل الدم ، فلا يرى تحقيراً إلا لدى وجدانه، ولا يعرف طمعاً لمرارة الذل والهوان . " (٤٧)

كان البحث المضني عن الذات العربية المسلوقة في ظل النظام العثماني ، قد بدأ قبل عدة سنوات قبيل صدور كتاب طبائع الاستبداد ، ربما مع أو نشوء جمعية عربية في سورية في منتصف القرن التاسع عشر . وقد اختتم في مباحث كتابه إعادة صياغة المفاهيم القديمة لمقولة " تنبهوا واستفيقوا أيها العرب " بعبارات جزيلة تحدث فيها عن المشروع النهضوي العربي الذي يمكن تحقيقه على أرض الواقع بعد الخلاص من الاستبداد وأعوانه . وكانت صرخته المدوية لا تخلو من روح خطابية : " يا قوم هداكم الله، إلى متى هذا الشقاء المديد والناس في نعيم مقيم ، وعز كريم، أفلا تنظرون ؟ ترامون على الموت خوفاً الموت ، وتحبسون طول العمر فكم في الدماغ ونطقكم في اللسان وإحساسكم في

(٤٧) المصدر نفسه ، ص ١٣٦-١٣٧ .

الوجدان خوفاً من أن يسجنكم الظالمون ، وما يسجنون غير أرجلكم أياماً ، فما بالكم يا أحلاس [ تنابلة السلطان ] تخافون أن تصيروا جُلّاس الرجال في السجون ؟ " (٤٨)

ثم يمضي مناشداً إخوته في الدين والوطن ، بقوله : " يا قوم ، وأعني بكم الناطقين بالضاد من غير المسلمين ، أدعوكم إلى تناسي الإساءات والأحقاد وما جناه الآباء والأجداد ، فقد كفى ما فعل ذلك على أيدي المثيرين ، وأجلكم من أن لا تهدوا لوسائل الاتحاد ، وأنتم المتنورون السابقون . فهذه أمم أوستريا [النمسا] وأمريكا قد هداها العلم لطرائق شتى وأصول راسخه للاتحاد الوطني دون الديني ، والرفاق الجنسي دون المذهبي ، والارتباط السياسي دون الإداري . فما بالنا نحن لا نفتكر في أن نتبع إحدى تلك الطرق أو شبهها .. دعونا نجتمع على كلمات سواء ، ألا وهي : فلتحي الأمة ، فليحي الوطن ، فلتحي طلقاء أعزاء . " (٤٩)

ثم ينتقل الكواكي من موضوع الوحدة الوطنية إلى فكرة إحياء الخلافة الإسلامية ، طبقاً لتصوره الخاص لمفهوم " الأئمة من قريش " ، (٥٠) فهو يراعي على الدوام وجوب حصر الخلافة في العنصر العربي ، تلك الأقوال التي جعلت الكثير من الباحثين المهتمين بالحركة القومية العربية اعتباره واحداً من أقطابها المؤسسين . وقد ارتبط هذا الأسلوب والمنطق ارتباطاً شديداً بأسلوب كتاباته الصحفية ، التي يغلب عليها منهج النقد الموضوعي والذاتي للسلطتين الدينية والدنيوية . وهو في مقالته الثانية الموسومة ( أم القرى ) يضرب على الوتر الحساس الذي يمس معتقدات الأمة العربية التي يدعو كل منتسب إليها إلى نزع الخلافة من الأتراك العثمانيين وإعادتها إلى أصحابها الشرعيين . فالعرب - بحسب اعتقاده - هم وحدهم المؤهلون للخلافة والمحافظة على بيضة الإسلام من الفساد ، وذلك بفضل مركز الجزيرة العربية في قلوب الأمة ، ولكانة اللغة العربية في العقل الإسلامي . (٥١)

(٤٨) للمصدر نفسه ، ص ١٢٢-١٢٣ .

(٤٩) المصدر نفسه ، ص ١٢٩ .

(٥٠) عبد الرحمن بن أحمد الكواكي : أم القرى ، ص ٢٠٦ .

(٥١) الكواكي : أم القرى ، سبق ذكره ، ص ٢٠٨ .

## قرشية الخلافة :

إن الدعوة إلى قيام خلافة عربية مقام الخلافة العثمانية - بكل ما تحمله من بركات ومنافع، سواء كانت مؤسسة الخلافة تحمي وتصون ديار الإسلام من التعديلات الخارجية، أو تناهض كل ما يمت بصلة للرابطة العثمانية التي وجدت هوى في نفوس الناس . لهذا الفرض ذاته ، كلف الخديوي عباس الكواكي القيام برحلة متعددة المقاصد والأغراض ، انطلقت من مصر إلى المغرب والحجاز واليمن والصومال لم يقدر لها النجاح . لكنها ألفت بذور الشك في دعوة الجامعة العثمانية التي نادى بها فقهاء السلطان ، من أمثال الشيخ محمد ظاهر من علماء مكة ، والسيد فضل العلوي صاحب حضرموت ، والشيخ أبو الهدى الصيادي صاحب الطريقة الرفاعية القائلة بحق عبد الحميد في الخلافة ، ووجوب التفاف كافة المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها ، لم تلق استجابة قوية بين الأوساط المثقفة في كل من مصر والشام والعراق .<sup>(٥٢)</sup> ورد على الرواية القائلة بأن الخلافة الإسلامية قد انتقلت من العرب إلى العثمانيين بناء على تنازل آخر الخلفاء العباسيين في عهد الظاهر بيبرس للسلطان سليم الأول ، أوضح الكواكي أن أمهات الكتب الفقهية والعلماء المحققين تشترك في الخلافة النسب القرشي ؛ فضلاً عن شروط أخرى لا تتوفر في السلطان عبد الحميد الثاني .

لقد راعى الكواكي في دعوته وجوب تكامل هذه الشروط والمواصفات: عربية الخلافة وقرشيتها ، فضلاً عن الذكورة والعلم والاجتهاد ، والخوض عن ديار الإسلام من تعديلات دار الكفر عليها . وحيث كانت الرابطة العربية لا يعنيهها غير أمر نخضة الأمة، وذلك لأجل رفع التعصب السياسي أو الجنسي . وهو في هذا الاتجاه يذكر القارئ بالقيمة التاريخية لشبه الجزيرة العربية ، الذي يعدها " أنسب الواقع لأن تكون مركزاً للسياسة الدينية لتوسطها بين أقصى آسيا شرقاً وأقصى إفريقيا غرباً . " <sup>(٥٣)</sup> فضلاً عن كونها " أسلم الأقاليم من الأخلاط جنسية وأدياناً ومذاهب . " <sup>(٥٤)</sup>

(٥٢) المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب ، سبق ذكره ، ص ١٠٦ .

(٥٣) الكواكي : أم القرى ، سبق ذكره ، ص ١٦٢ .

(٥٤) المصدر نفسه .

وفي سياق هذا البحث المضي في صفحات كتب التاريخ والجغرافية تبين له جدارة العرب للقيام بهذا الدور التاريخي ، فالإسلام العربي قد نبأ نسبياً من مظاهر الحياة المادية الحديثة ، والبدوي المتحول في فيافي الجزيرة العربية بقي بمعزل عن الانحطاط الخلقي والخنوع الملازمين للاستبداد .<sup>(٥٥)</sup> ثم راح ينطلق من هذه الاعتبارات مركزاً على الوصف حيناً والتحليل أحياناً ، معزراً بدعوته إلى إحياء الخلافة العربية مظاهر الشعور الوطني لدى قومه ، قائلاً : " العرب أنسب الأقوام لأن يكونوا مرجعاً في الدين ، وقوة للمسلمين ، فإن بقية الأقوام قد اتبعوا هديهم ابتداء ، فلا يأنفون من اتباعهم أخيراً .. ولا يجوز الاتكال على العثمانيين في أمر الخلافة ، علاوة على السلطنة . " <sup>(٥٦)</sup>

وهذا تكون مقالة (( أم القرى )) <sup>(٥٧)</sup> آخر عمل فكري منشور عرض فيه الكواكبي خلاصة فكره وتجربته مع أركان الإدارة العثمانية في بلاد الشام . فمنذ رحلته المثيرة للأحزان والأشجان إلى أستانبول اهتزت صورة السلطان وحاشيته في عينيه ، حينه قرر مغادرة مسقط رأسه حلب إلى مصر . ومن هناك ملأ صفحات الصحف المصرية لمقالاته الناقدة للسلطان وحاشيته . وكان من أكثر الأسئلة تأجيحاً لمشاعر الناس : هل العرب أم الأتراك جديرون بقيادة الأمة ؟ وإذا كانت الجزيرة العربية قد فقدت مكانتها المتميزة في قلوب وعقول الناس ، فهل بإمكانها إحياء هذا الدور لتصبح مجدداً مركز إشعاع الرسالة وقيادة الأمة في عصر الاستبداد والاستعمار ؟

والمقالة التي نحن بصددتها عبارة عن مشروع سياسي طموح ، يلزم صاحبه كافة الأعضاء المنضوين في الجمعية العلمية على أداء قسم الأخوة في الدين على الجهاد في إعلاء

(٥٥) عبد العزيز الدوري : التكوين التاريخي للأمة العربية دراسة في الهوية والوعي ، ص ١٧٣ .

(٥٦) الكواكبي : أم القرى ، سبق ذكره ، ص ١٩٦ .

(٥٧) كانت مقالة أم القرى آخر عمل نشر له ، حيث أشار في مقدمته أنه بصدد إعداد كتاب جديد لم ير النور عرف باسم ( صحائف قريش ) . وبالمثل لا نعرف شيئاً عن عمله الآخر ( العظمة لله ) ، والمرجح أن الكتابين قد تعرضا للتلف من قبل زبانية السلطان الذين صادروا حياة الكواكبي وأمواله ، لكنهم لم يفلحوا في مصادرة آراءه . ( المؤلف )

كلمة الله والأمانة لإخوان التوحيد أعضاء هذه الجمعية المباركة التي لخصت أعمالها في أربع نقاط رئيسة :

" الأولى منها : بيان الحالة الحاضرة ، ووصف أعراضها بوجه عام وصفاً بديعاً يفيد التأثير ويدعو إلى التدبر ، على أن ذلك لا يلبث إلا عشية وضحاها .

والثاني : بيان أن سبب الخلل النازل هو الجهل الشامل ببيان إجمال وتلميح ، مع أن المقام يقتضي عدم الاحتشام من التفضيل والتشريح .

والثالث : إنذار الأمة بسوء العاقبة المحدقة بها إنذاراً هائلاً تطير منه النفوس ، مع أن الحال الواقع لا تغني فيه النذر .

والرابع : توجيه اللوم والتبعة على الأمراء والعلماء والكافة لتقاعدهم عن استعمال قوة الاتفاق على النهضة ، مع أن الاتفاق وهم متشاكسون متعذر لا متعسر . " (٥٨)

في هذا الاتجاه ، اقترح الكواكبي ، الذي كنى نفسه بـ (السيد الفراقي) تشكيل جمعية من مائة عضو ، منهم عشرة عاملون وعشرة مستشارون وثمانون فخريون ؛ فضلاً عن الأعضاء المحتسبون وهم كثر . وهو في هذا المسعى يشترط أن يكون نشاط الجمعية سري للغاية ، بهدف استطلاع " الأفكار وتهيئة الاجتماع في موسم أداء فريضة الحج . " (٥٩) لهذا الغرض ذاته دعا إلى قيام مؤتمر إسلامي ، حدد موعد انعقاده في ١٥ ذي القعدة من عام ١٣١٦ هـ بمكة المكرمة ، يشارك فيه ممثلون عن كافة الأقطار العربية والإسلامية للبحث في أهم القضايا المستجدة . وكان المنهج المتفق عليه لنجاح ذلك المؤتمر والعمل بتوصياته " تناسي الاختلاف في المذاهب ، فلا سني وشيعي ، ولا شافعي وحنفي ، فالكل مسلم [ هكذا ] ، ثم التحرر من اليأس في الإصلاح " . (٦٠)

(٥٨) المصدر نفسه ، ص ٢٠-١٩ .

(٥٩) المصدر نفسه ، ص ١٤ .

(٦٠) لم يكن الكواكبي في مجال عمله السياسي قطرياً إقليمياً على شاكلة رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي ، بل على عكس ذلك جعل لجمعية مركزاً في جدة ، وفروعاً في كل من الآستانة ومصر وعدن والشام وطهران وكابل وكلكتا وسنغافورة وتونس ومراكش . انظر أمين : زعماء الإصلاح ، سبق ذكره ، ص ٢٦٧ .

وقد اشترط المشاركون في المؤتمر على كل عضو من أعضائها ( المستشارون والفخريون والمحتسبون ) شروطاً ستة ، منها : (١) سلامة الحواس (٢) الإسلامية (٣) العدالة (٤) العلمية (٥) البيان في الكتابة (٦) علو الهمة . ومن الغرابة بمكان أن الكواكي بقدر حرصه على تحديد أعضاء تلك الجمعية العلمية لم يلتفت كثيراً إلى الهوية المذهبية لمنتسبيها . وقد اكتفى بالقول إن شعار الجمعية القولي ، يتمثل بعبارة التوحيد " ( لا نعبد إلا الله ) ، وشعارها الفعلي التزام (المصافحة ) على وجه السنة ، ووجهتها على وجه العموم : ( الغيرة على الدين قبل الشفقة على المسلمين ) . وأهم أعمالها ( تعليم الأحداث وتهذيبهم ) . " (٦١)

ولضمان نجاح مشروع الجمعية ، يضع في الحسبان المعوقات التي قد تعترض مسارها من قبل بعض الحكومات ، لاسيما البلاد التي تقع تحت النفوذ الأجنبي . وعليه ، يقترح على القائمين بأمر الحسبة التذرع " أولاً بالوسائل اللازمة لمراجعة تلك الحكومة وإقناعها بحسن نية الجمعية ، فإذا وفقت لرفع التعنت فيها ، وإلا فلتجأ الجمعية إلى الله القادر الذي لا يعجزه شيء . " (٦٢)

يتسم الفكر السياسي عند الكواكي بالدعوة إلى تعميق النزعة القومية العربية على حساب الرابطة العثمانية ، كما برز أيضاً بفكرة وحدة العالم الإسلامي حول فكرة إحياء مبدأ الخلافة العربية . وكان رد فعله قوياً ضد الأفكار الداعية إلى قيام خلافة عثمانية . ففي تلك الجمعية ، أو الندوة العلمية ينقلنا نقلاً إلى عصره - الحقبة الحميدية - التي استغرقت فكره ووجدانه . وكانت مسألة الجامعة الإسلامية والخلافة العثمانية قد طرحها على بساط البحث للحوار والمناقشة بين سائر علماء الأمة . ومن هذه المحاور وغيرها يمكننا التعرف على أسباب انحطاط المسلمين وتخلفهم عن ركب الحضارة . فالكواكي في رئاسته لهذه الجمعية ، يضع القواعد المنهجية من أجل تصحيح مسار الحضارة الإسلامية

(٦١) الكواكي ، أم القرى ، سبق ذكره ، ١٤٦ .

(٦٢) المصدر نفسه ، ص ١٥٥ .



من الانحراف عن جادة الصواب ، بهدف تحصيل مسائل تعيينية تتلخص في بحث موضع الداء في المسلمين وأعراضه ودوائه وكيفية استعماله . (٦٣)

وفي هذا السياق نورد نصوصاً مختارة من وقائع جلسات تلك الجمعية العلمية ؛ نقبس هنا مقاطع منها حول الأسباب الموضوعية للخروج من دائرة العزلة والجمود والجهل إلى دائرة الاجتهاد والعلم والمدنية . على هذا النحو من المناقشات الهادئة ، افتتح الرئيس الجلسة الأولى قائلاً : إن أوضح عرض من أعراض مرض المسلمين فتورهم ، وهو فتور عام شامل لجميع المسلمين في جميع أقطار الأرض ، لا يسلم منه إلا أفراد شذاذ ، حتى لا يكاد يوجد إقليمان متجاوران ، أو ناحيتان في إقليم ، أو قرستان في ناحية ، أو بيتان في قرية ، أهل أحدهما مسلمون وأهل الآخر غير مسلمين ، إلا والمسلمون أقل من جيرانهم نشاطاً وانتظاماً ، وأقل إتقاناً من نظرائهم في كل فن وصناعة - مع أن المسلمين في جميع الحواضر متميزون عن غيرهم من جيرانهم في المزايا الخلقية ، مثل الأمانة والشجاعة والسخاء - حتى توهم كثير من الحكماء أن الإسلام والنظام لا يجتمعان ! فما هو السبب ؟

وقد لفت نظره العضو الهندي إلى أنه مع تسليمه بما قال الرئيس ، يود أن يستثني بعض الحالات فيها المسلمون خير من جيرانهم ، كبعض الوثنيين في الهند ، والصابئة في العراق ، فوافقه الرئيس وشكره على دقة ملاحظته .

ثم أخذوا - بعد التسليم بوجود العرض - يبحثون في الأسباب . وذهبوا في ذلك كل مذهب ، قال الشامي : " إن سبب الفتور يرجع إلى ما أصاب المسلمين من عقيدة جبرية ، فهذه العقيدة في القضاء والقدر على هذا النحو آلت إلى الزهد في الدنيا ، والقناعة باليسير والكفاف من الرزق ، وإماتة المطالب النفسية كحب المجد والرئاسة ، والإقدام على عظام الأمور ، فأصبح المسلم كميئس قبل أن يموت . والعقيدة بهذا الشكل مشبطة معطلة لا يرضاها عقل ، ولم يأت بها شرع . " (٦٤)

(٦٣) أمين : زعماء الإصلاح ، سبق ذكره ، ص ٢٦٧ .

(٦٤) الكواكبي : أم القرى ، سبق ذكره ، ص ٣٠ .

وأجاب المقدسي : إن السبب تحول نوع السياسة الإسلامية ، " حيث كانت نيابية اشتراكية أي ( ديمقراطية ) تماماً ، فصارت بعد الراشدين بسبب تمادي الحاربات الداخلية ملكية مقيدة بقواعد الشرع الأساسية ، ثم صارت أشبه بالمطلقة . " (٦٥)

ورد التونسي : " بأن بعض الأمم الأوربية محكومة بحكومة استبدادية ولم يمنع ذلك من تقدمها ، وإنما السبب في نظره الأمراء المترفون الذين لم يراعوا للأمة حقوقها . وهم الذين يشكون ويكون حتى يظن أنهم مغلوبون على أمرهم ، ويتشدقون بالإصلاح السياسي مع أنهم وأثم الحق يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم ؛ يظهرهم الرغبة في الإصلاح ، وينطنون الإصرار والعناد على ما هم عليه من إفساد دينهم وديارهم ، وهم مباني مجدهم وإذلال أنفسهم والمسلمين ، وهذا داء عياء لا يرجى منه الشفاء لأنه داء الغرور .. " (٦٦)

وعلق الرومي : " إن تحميل التبعة على الأمراء فقط غير سديد ، خصوصاً لأن أمراءنا إن هم إلا لفيف منا ، فهم أمثالنا من كل وجه ؛ وقد قيل : (( كما تكونوا يبول عليكم )) فلو لم نكن نحن مرضى لم يكن أمراءنا مدنفين . وعندي أن البلية فقدنا الحرية ، وما أدرانا ما الحرية ؛ هي ما حرمانا معناه حتى نسيناه ، وحرمانا علينا لفظه حتى استوحشناه .. ومن فروع الحرية تساوي الحقوق ومحاسبة الحكام باعتبار أنهم وكلاء ، وعدم الرهبة في المطالبة وبذل النصيحة . " (٦٧)

وأما التبريزي ، فقد أوجز إشكالية التخلف في عبارة بليغة ، قائلاً : " يلوح لي أن انحطاطنا من أنفسنا ، إذ إننا كنا خير أمة أخرجت للناس نعبد الله وحده ، أي نخضع ونتذل له فقط ، ونطيع من أطاعه ما دام مطيعاً له ، نأمر بالمعروف وننهى عن المنكر ، أمرنا شورى بيننا ، نتعاون على البر والتقوى ولا نتعاون على الإثم والعدوان ، تركنا ذلك كله ما صعب منه وما هان . " (٦٨)

(٦٥) المصدر نفسه ، ص ٣٢ .

(٦٦) المصدر نفسه ، ص ٣٣ .

(٦٧) المصدر نفسه ، ص ٣٣-٣٤ .

(٦٨) المصدر نفسه .

اعترض الفاسي : " إن السبب هو إهمال الناس الاهتمام بالدين ، حتى لم يبق له أثر إلا على أطراف الألسن ، وأمرأؤهم مثلهم لا يتراءون بالدين إلا بقصد تمكين سلاطنتهم على البسطاء من الأمة ، هذا إلى ظلمهم وجورهم . وقد كان المسلمون أعزاء يوم توثقت بينهم الرابطة الدينية ، فلما انحلت ضاعت الأخلاق ففتروا وخمدوا .. فعطل الاحتساب وبطل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر طبعاً ، فهذا يصلح أن يكون سبباً من جملة الأسباب ، ولكنه وحده لا يرث ما نحن فيه من الفتور . " (٦٩)

ولخص المدني مظاهر الأزمة ، بقوله : " تعود في الأساس إلى فقد الرابطة الدينية والوحدة الخلقية لا يكفي سبباً لهذا الفتور العام ، بل لا بد لذلك من سبب أعم وأهم . " (٧٠) وهو يعزو ذلك إلى بعض ضعفاء النفوس المتشدقين بالعلم والعلمية ، الذين " تجاسروا على وضع أحاديث مكذوبة أشاعوها في مؤلفاتهم ، حتى ألتبس أمرها على كثير من العلماء المخلصين من المتقدمين والمتأخرين ، مع أنها لا أصل لها في كتب الحديث المعتمدة .. فاقبِس لهم المدلسون كثيراً مما بيناه ، وطبقوه على الدين وإن كان الدين بأباه ، وزينه لهم الشيطان بأنه من دقائق الدين وآدابه ، ومن هذه العواصم والقواسم سرى ذلك إلى الآفاق بالعدوى من الأمراء إلى العلماء الأغبياء إلى العوام . " (٧١)

وأدلى الرومي بدلوه في هذا المقال موضحاً الآتي : " إن داءنا الدفين : دخول ديننا تحت ولاية العلماء الرسميين ، وبعبارة أخرى تحت ولاية الجهال المتعممين . وبلغ أمرهم في البلاد العثمانية أن صارت الألقاب العلمية منحة رسمية تعطى للجهال ، حتى للأُميين والأطفال ( كمشيخة الطرق عندنا ) .. وطبيعي أن هؤلاء يقابلون السلطان بالمثل ، فهو صاحب العظمة والإجلال ، المنزه عن النظر والمثال ، مهبط الإلهامات ، مصدر الكرامات ، سلطان السلاطين ، مالك رقاب العالمين . وأصبح التدريس والإرشاد والوعظ

(٦٩) المصدر نفسه ، ص ٣٦ .

(٧٠) المصدر نفسه .

(٧١) المصدر نفسه ، ص ٤٠-٤١ .

والخطابة والإمامة وسائر الخدم الدينية سلماً تباع وتشترى ، وتوهب وتورث . وتسلبت هؤلاء المتعممون على المجالس والإدارات ، واتخذ الأمراء من ذلك وسيلة يعتذرون بها عند الدول الأجنبية بأن الرأي العام - وعلى رأسه المعممون لا يقبلون الإصلاح المدني . " (٧٢)

وهناك لعثمت كلامية وأفكار ملحة تتضح في سياق المساجلات الفكرية التي دونها السيد الفراقي في مقاله الموسومة بـ (( أم القرى )) . وقد أفاض المتحدث اليميني بعبارات فصيحة ، حدد فيها موطن الداء : " استأثر الجهلاء الفاسقون بمزايا العلماء العاملين اغتصبوا أرزاقهم من بيت المال ومن أوقاف الأسلاف .. وهكذا فسد العلم ، وقل أهله ، فاحتلت التربية الدينية في الأمة فوقعت في الفتور وعمت فيها الشرور . " (٧٣)

واكتفى التاتاري بهذه الملاحظة : " إن هذا شكاية حال ، ولا تفي بالجواب .. أنا أرى أن عارضنا فقدان السراة والمهدة : فلا أمير عام حازم مطالع ليسوق الأمة طوعاً أو كرها إلى الرشاد ؛ ولا حكيم معترف له بالمزية والإخلاص ، لتتقاد إليه الأمراء والناس ؛ ولا تربية قوية المبادئ ، ينتج منها رأي عام لا يطرقه تخاذل وانقسام ؛ ولا جمعيات منتظمة تسعى بالخير وتتابع السير . ولذلك حل فينا الفتور ، وإلى الله ترجع الأمور . " (٧٤)

أما الفقيه الأفغاني فإنه يرى " أن سبب الفتور الفقر ، وهو قائد كل شر ، ورائد كل فساد ، فمنه الجهل ، ومنه الانحطاط الخلقي ، ومنه تشتت الآراء حتى في الدين ؛ فليس ينقصنا عن الأمم الحية إلا القوة المالية . ولكن المال لا يأتي إلا بالعلوم والفنون العالية ، وهذه لا تنتشر في الأمة إلا بالمال .. ومن أعظم أسباب فقر الأمة : أن شريعتنا مبنية على أن في أموال الأغنياء حقاً معلوماً للبائس والمحروم ، فيؤخذ من الأغنياء ويوزع على الفقراء ؛ وهذه الحكومات الإسلامية قد قلبت الموضوع رأساً على عقب ، فصارت تحيي الأموال من الفقراء والمساكين وتبذلها للأغنياء ، وتحايي بها المسرفين والسفهاء . " (٧٥)

(٧٢) المصدر نفسه ، ص ٤٢ .

(٧٣) المصدر نفسه ، ص ٤٦ .

(٧٤) المصدر نفسه ، ص ٥٠ .

(٧٥) المصدر نفسه ، ص ٥١ .

ومهما تكن الأسباب ، فإن العالم المسلم الإنجليزي عرف بفطنته أن العضلة لا تكمن في فقر المملكة الإسلامية ، فهي على حد قوله بلاد غنية ، " لو نفذت تعاليم الإسلام فيها من تحصيل الزكاة والكفارات وما إلى ذلك وصرفت في وجوها لحفت وطأة الفقر ، وإنما سبب الفتور في نظره فقد الاجتماعات والمفاوضات وتبادل الآراء ، فنسى المسلمون حكمة تشريع الجمعة والجماعات والحج ، وصارت الخطب التي تلقى تافهة لا قيمة لها ، وكان الغرض منها التحدث في الأحوال الطارئة . وبلغ من سوء رأيهم أنهم عدوا التحدث في الأمور العامة فضولاً ، والكلام فيها في المساجد لغواً ، فلما انعدم الكلام في المصالح العامة أصبح كل شخص لا يهتم إلا بنفسه ، ولا اهتمام له بالصالح العام ولا بغير ذلك من الشؤون ؛ حتى لو بلغهم خبر تخريب الكعبة - لا قدر الله - ما زادوا على أن يقطبوا جبينهم لحظة وينتهي الأمر . والأمم الحية في الوقت الحاضر تهى الفرص للاجتماعات ومبادرة الآراء ما أمكن ، بكثرة النوادي والمجتمعات ، وتنظيم الرحلات والسياحات ، وكثرة الخطب والمحاضرات حتى في المنتزهات ، وعقد المؤتمرات للمناسبات ، وتذكيرهم بتاريخهم وأهم أحداثهم ، وبثهم في الأغاني والأناشيد ما يبعث على حب البلاد والحريّة ويحمس للخير العام . " (٧٦)

وفي معرض حديث العالم الصيني عن السلاطين المتحجرين في الأرض ، يلقي باللوم على "العلماء المتملقين المنافقين ، الذين قبلوا العيش على فتات وموائد السلطان ، فهم يحرفون أحكام الدين ليوفقوها على أهوائهم ، فماذا يرجى من علماء دين يسترون بدينهم دنياهم، ويقبلون يد الأمير لتقبل العامة أيديهم ، ويحقرن أنفسهم للعظماء ليتعاضموا على ألوف من الضعفاء ، فأفضل الجهاد عند الله الحظ من قدر العلماء المنافقين عند العامة ، وتحويل وجهتهم لاحترام العلماء العاملين . وعندنا في الصين رجال حكماء نبلاء ، لهم نوع من السيادة حتى على العلماء ، وهؤلاء هم الذين يسمون في الإسلام أهل الحل والعقد ، وهم خواص الطبقة العليا في الأمة الذين أمر الله نبيه بمشاورتهم . وتاريخ المسلمين يدل على ارتباط القوة والضعف بمنزلة أهل الحل والعقد في الأمة . " (٧٧)

(٧٦) المصدر نفسه .

(٧٧) المصدر نفسه ، ص ٥٥ .

واختتم النجدي المشاركة في وقائع الجلسة الأولى بمدخله ، قال فيها : " إن سبب فتور المسلمين الدين الحاضر نفسه ، بدليل التلازم . فالدين الحاضر ليس دين السلف : إن الدين الحاضر ترك إعداد القوة بالعلم والمال والجهاد ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وإقامة الحدود ، وإيتاء الزكاة ، إلى غير ذلك مما بينه إخواننا . قد يقول قائل : إن كل دين دخل عليه التغيير ولم يؤثر في أهله الفتور ، بل قال كثير من رجال الغرب إنهم ما أخذوا في الترقى إلا بعد فصلهم الدين عن شئون الحياة الدنيا . والجواب أن كل أمة لا بد لها من نظام ثابت تسير عليه ، ويلائم نفسها وبيئتها وعلاقاتها التجارية والسياسية ؛ والقانون الطبيعي الذي يتفق والطبيعة البشرية هو إذعان الإنسان لقوة غالبية هي الله الذي يوحى به الإلهام الفطري . ولهذه الفطرة علاقة عظمى بتنظيم شئون حياته ، وهي أقوى وأفضل وازع - وكل الأديان راجعة إلى أصل صحيح واحد ، فإذا تغير أو فسد فسد الناس لاختلال هذا الوازع ، قال تعالى (( ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا )) . والأمة كلما قربت من الأصل الصحيح والمبادئ الصحيحة قربت من الكمال . وأنتم أيها السادة الأفاضل ، في غناء عن إيضاح ذلك لكم بوجه التفصيل . " (٧٨)

وهكذا فإن تعدد الآراء حول تخلف العرب المسلمين ، طرحت بدورها تساؤلات عديدة لم تكن الأجوبة عليها مجمعة على سبب واحد من جملة الأسباب المثارة . فقبل الانتقال إلى مناقشة شكل الحكم والنظام السياسي الذي يجب العمل به ، علق رئيس الجمعية (السيد الفراتي) : " إن البحث في أعراض الداء وأسبابه وجرائمه وما هو السدواء وكيف يستعمل قد نضج أو كاد ، وقد قررنا في اجتماعنا الأول أننا سنبحث في : ما هي الإسلامية ؟ .. ويحسن فيها الإطالة والاستيعاب . بناءً عليه ، نرجو من العالم النجدي أن يتكرم بإعادة ما قرره بصورة مفصلة في اجتماعنا الآتي ، إذ اليوم قد أذن لنا الوقت بالانصراف . " (٧٩)

(٧٨) المصدر نفسه ، ص ٥٩ .

(٧٩) المصدر نفسه .

يصل الكواكي في خاتمة مقالته إلى استنتاج عام في معرض تشخيص الأزمة الكامنة في المجتمعات الإسلامية ، من خلال دعوته إلى قيام خلافة عربية رشيدة تنفذ إرادة الأمة وحقوقها العمومية ، شريطة أن تكون الحقوق محفوظة للجميع على التساوي والشيوع ، وتكون المغامر والمغارم ( الثروة والسلطة ) موزعة على كافة " الفصائل والبلدان والصنوف والأديان بنسبة عادلة ، يكون الأفراد متساويين في حق الاستنصاف . " <sup>(٨٠)</sup> وهذا لا ينطبق فقط على الدولة العثمانية التي أطلقت على نظامها اسم الخلافة الإسلامية ، بل هو يشمل كافة حكومات الولايات العربية المستقلة عن الباب العالي .

ومثلما دعا الرئيس الفراتي لتلخيص المحاضر السابقة للمؤتمر وتعداد أسباب فنور المسلمين ، ساق الأدلة الكافية لإقناع الحضور بحتمية الخروج من مأزق التخلف والانحطاط الحضاري . ولعل الأدلة على ذلك كثيرة ، منها :

(١) أسباب دينية : أهمها عقيدة الجبر في أفكار الأمة ، وتأثير فتن الجدل في العقائد الدينية ، وتشويش أفكار الأمة بكثرة الآراء في فروع أحكام الدين ، وإدخال المدلسين والمقابرية على العامة كثير من الأوهام ، والإستسلام للتقليد وترك التبصر والاستهداء ، والعناد على نبد الحرية الدينية جهلاً بمزيتها ، والتزام ما لا يلزم من لاجل الاستهداء من الكتاب والسنة. <sup>(٨١)</sup>

(٢) أسباب سياسية : تفرق الأمة إلى عصبية وأحزاب سياسية ، فقد العدل والتساوي في الحقوق والواجبات بين طبقات الأمة ، وحرمان العلماء العاملين وطلاب العلم من الرزق والتكريم ، واعتبار العلم عطية يحسن بها الأمراء على الأخصاء ، وتفويض خدمة التدين للجهلاء ، وتكليف الأمراء القضاة والمفتين أمور تهدم دينهم وإبعاد الأمراء النبلاء والأحرار وتقريبهم المتملقين والأشرار ، وإصرار أكثر الأمراء على الاستبداد عناداً واستكباراً. <sup>(٨٢)</sup>

(٨٠) الكواكي : طبائع الاستبداد ، سبق ذكره ، ص ١٤٦ .

(٨١) الكواكي : أم القرى ، سبق ذكره ، ص ١١٦-١١٧ .

(٨٢) المصدر نفسه ، ص ١١٧-١١٨ .

(٣) أسباب أخلاقية : فقد التناصح وترك البغض. في الله ، وانحلال الرابطة الدينية الاحتسابية وفقد التربية الدينية والأخلاقية وفقد القوة المالية الإشتراكية بسبب التهاون في الزكاة ، وتفضيل الارتزاق بالجندي والخدم الأميرية على الصنائع ، ومعادات العلوم العالية [الدراسات العليا والبحث العلمي] ارتياعاً للجهالة والسفالة. (٨٣)

هذه هي الفرضيات السياسية القائلة بإمكانية حدوث "نهضة عربية" حديثة ، خارج نطاق مفهوم مفردات الرعوية الدينية والعصبية القبلية والمذهبية ، التي أثارها الكواكي في مقالاته طبائع الاستبداد وأم القرى . فالمفردات السياسية والاجتماعية التي استخدمها كما جاءت على لسان أعضاء الجمعية العمومية ، لغة عربية حية تفيض بالحياة . فهو يميل أكثر من غيره من المفكرين القوميين العرب - باستثناء أحمد فارس الشدياق - إلى استخدام مصطلحات ومفاهيم جديدة تعكس الواقع السياسي المرير الذي عايشه واكتوى بناره . وهكذا يلجأ إلى التعبير التصويري في مجال حديثه عن المستبدين ، حيث امتزج أسلوبه بفكره وعواطفه ، واتضحت مظاهر الغضب في عباراته النارية وسهامها الموجهة إلى صدور الطغاة المستبدين . (٨٤)

لقد اختتم الكواكي حياته السياسية التي بين فيها منهجه في الإصلاح بطريقة مباشرة خالية من المحسنات اللفظية والجناس والتورية والكناية . فالنزعة المتأصلة في فكره السياسي تجعل منه عالماً بارزاً من أعلام حركة النهضة العربية في العصر الحديث. فهو كعالم مجتهد يلتزم مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم يتخل لحظة واحدة عن نقد الحكومات المستبدة ، كما أفصح عن ذلك في مقالة طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد . وذهب إلى أبعد من ذلك في مقالة أم القرى والتي دعا من خلالها إلى خلع السلطان عبد الحميد وقيام خلافة عربية تحل محل الخلافة العثمانية . وقد ظل وفياً لهذا المبدأ حتى آخر لحظة من حياته ، وهو يعتقد أن الاستبداد السياسي المتستر بعباءة الدين عاجز عن تحقيق الوحدة الإسلامية التي ينشد قيامها .

(٨٣) المصدر نفسه ، ص ١١٨ .

(٨٤) أحمد وآخرون : الحركات الفكرية ، سبق ذكره ، ص ٦٢ - ٦٣ .





## المراجع والمصادر التاريخية

### (أ) الكتب باللغة العربية :

- أباطة ، فاروق عثمان : الحكم العثماني في اليمن (١٨٧٢ - ١٩١٨) . الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٥ .
- نفسه : عدن والسياسة البريطانية في البحر الأحمر (١٨٣٩-١٩١٨) . الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٧ .
- ابن أبي الضياف ، أبو زيد أحمد: إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان. (تحقيق لجنة من كتابة الدولة للشئون الثقافية والأخبار) ، كتابة الدولة للثقافة والآثار ، تونس، ١٩٦٦ .
- ابن الأمير، محمد بن إسماعيل : ديوان ابن الأمير الصنعائي . دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ، ١٩٨٦ .
- ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد : مقدمة ابن خلدون . دار الجيل ، بيروت ، د.ت.
- ابن قتيبة ، أبو محمد عبد الله بن مسلم : الإمامة والسياسة . (تحقيق طه محمد الزيني) ، دار المعرفة ، بيروت ، د . ت .
- ابن القيم الجوزية ، شمس الدين أبي عبد الله : الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية . (تحقيق هيج غزاوي) ، دار إحياء العلوم ، بيروت ، د . ت .
- أبو زهرة ، محمد : الإمام زيد ، حياته وعصره ، آراؤه وفقهه . دار الندوة الجديدة ، بيروت، ١٩٥٩ .

- نفسه : تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية ، دار الفكر العربي ، دمشق ، د . ت .
- أبو زيد ، طه : دور اليمن في التكوين الثقافي لعصر النهضة العربية الحديثة . الإكليل للطباعة، صنعاء ، ١٩٩٥ .
- أبو عز الدين ، نجيب سعيد : الإمارات اليمنية الجنوبية (١٩٣٧-١٩٤٧) . دار الباحث للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٩ .
- أبو غانم ، فضل علي : البنية القبلية في اليمن . مكتبة الكاتب العربي ، دمشق ، ١٩٨٥ .
- نفسه : القبلية والدولة في اليمن . دار المنار ، القاهرة ، ١٩٩٠ .
- أحمد ، أبا عوض والقاري عبد اللطيف : الحركات الفكرية والأدبية في العالم العربي الحديث . دار الثقافة للنشر والتوزيع ، الدار البيضاء ، ١٩٨٦ .
- أحمد ، رفعت سيد : الدين والدولة والثورة . الدار الشرقية ، القاهرة ، ١٩٨٩ .
- أحمد ، قاسم غالب وآخرون : ابن الأمير وعصره صورة من كفاح شعب . وزارة الإعلام والثقافة ، صنعاء ، ١٩٨٣ .
- أحمد ، يوسف أحمد : الدور المصري في اليمن . الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨١ .
- إسماعيل ، زكي محمد : نحو علم اجتماع إسلامي . مكتبة المعارف الحديثة ، القاهرة ، ١٩٩٧ .
- الأسود ، محمد علي : حركة الأحرار اليمنيين والبحث عن الحقيقة . ١٩٨٧ .
- آشور ، آ : التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق الأوسط في العصور الوسطى (ترجمة عبد الهادي عيلة) . دار قتيبة للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٥ .
- الأشول ، ناجي علي : الجيش والحركة الوطنية في اليمن . صنعاء : مطابع دار الشئون العامة والتوجيه المعنوي ، ١٩٨٥ .

- الأشهب ، محمد الطيب بن إدريس : السنوسي الكبير . القاهرة ، ١٩٦٥ .
- الأفغاني ، جمال الدين : الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني (تحقيق محمد عمارة) . المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨١ .
- الأكوع ، إسماعيل بن علي : الزيدية نشأتها ومعتقداتها . بيروت : دار الفكر المعاصر ، ١٩٩٣ .
- نفسه : هجر العلم ومعاقلة في اليمن ( ٥ أجزاء ) . بيروت : دار الفكر المعاصر ، ١٩٩٥ .
- نفسه : المدارس الإسلامية في اليمن . دمشق : دار الفكر ، ١٩٨٠ .
- نفسه : هجر العلم ومعاقلة في اليمن . ٤ أجزاء . دار الفكر المعاصر ، بيروت ، ١٩٩٥ .
- نفسه : المدارس الإسلامية في اليمن . دار الفكر ، دمشق ، ١٩٨٠ .
- الأكوع ، محمد بن علي : حياة عالم وأمير صفحة مجهولة من تاريخ اليمن المعاصر . صنعاء : مكتبة الجيل الجديد ، ١٩٨٧ .
- أنيس ، محمد : الدولة العثمانية و الشرق العربي ( ١٥١٤ - ١٩١٤ ) . مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٤ .
- أمين ، أحمد : زعماء الإصلاح في العصر الحديث . دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٩٨١ .
- نفسه : فجر الإسلام . مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٠ .
- أمين ، جلال أحمد : المشرق العربي والغرب . مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٨١ .
- الأنصاري ، محمد جابر : التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام . دار الشروق ، بيروت ، ١٩٩٩ .
- نفسه : الفكر العربي وصراع الأضداد تشخيص حالة اللاحسم في الحياة العربية والاحتواء التوثيقي للجدليات المحظورة . المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٩٩ .

- أنطونينوس ، جورج : يقظة العرب تاريخ حركة العرب القومية ( ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس ) . دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٨ .
- أوبالانس ، إدجار : السياسة والحرب في اليمن حتى عام ١٩٧٠ ( تحقيق عبد الخالق محمد لاشيد ) . القاهرة : مكتبة مدبولي ، ١٩٨٥ .
- ايلينا ، جلوبوفسكايا . ك : التطور السياسي في اليمن ١٩٦٢ - ١٩٨٥ . مركز الدراسات والبحوث اليمني ، ١٩٩٤ .
- نفسه : ثورة ٢٦ سبتمبر في اليمن . بيروت : دار ابن خلدون ، ١٩٨٢ .
- باديب ، سعيد محمد : الصراع السعودي المصري حول اليمن الشمالي . دار الساقى ، ١٩٩٠ .
- باسندوة ، محمد سالم : قضية الجنوب اليمني المحتل في الأمم المتحدة . القاهرة : مطابع الأهرام التجارية ، ١٩٩٠ .
- باشا ، سلاطين : السيف و النار في السودان . دار الجليل ، بيروت ، ١٩٨٨ .
- بحيري ، مروان وآخرون : الحياة الفكرية في المشرق العربي ١٨٩٠ - ١٩٣٩ . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٣ .
- البراوي ، راشد : اليمن والانقلاب الأخير . القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٨ .
- البردوني ، عبد الله : الثقافة والثورة في اليمن . سوريا : الكاتب العربي ، ١٩٩١ .
- نفسه : فنون الأدب الشعبي في اليمن . الكاتب العربي ، ١٩٩٠ .
- نفسه : من أول قصيدة إلى آخر طلقة . بيروت : دار الحداثة ، ١٩٩٣ .
- نفسه : اليمن الجمهوري . دمشق : الكاتب العربي ، ١٩٨٣ .
- بركات ، حلیم : المجتمع العربي المعاصر . مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٨٦ .
- بسطامي ، محمد سعيد : مفهوم تحديد الدين ، دار الدعوة ، الكويت ، ١٩٨٤ .

- البطريق ، عبد الحميد : التيارات السياسية المعاصر ١٨١٥ - ١٩٦٠ . دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٧٤ .
- بعكر ، عبد الرحمن طيب : مصلح اليمن محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني . دار الروائع ، دمشق ، ١٩٨٨ .
- بلقزيز ، عبد الإله : الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر . مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ٢٠٠٢ .
- البيضاوي ، عبد الرحمن : مصر وثورة اليمن ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩٣ .
- نفسه : أوجاع اليمن . دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩٩ .
- البيضاوي ، ناصر الدين : الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج . عالم الكتب ، بيروت ، ١٩٨٧ .
- تامر ، عارف : الإمامة في الإسلام . دار الأضواء للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٩٨ .
- التميمي ، عبد الجليل : بحوث ووثائق في التاريخ العربي ( ١٨١٦ - ١٨٧١ ) . تونس ، ١٩٧٢ .
- التونسي ، محمد بيرم : صفوة الاعتبار لمستودع الأبصار والأقطار . القاهرة ، ١٨٩٠ .
- تويني ، أرنولد : مختصر دراسة للتاريخ ( ترجمة فؤاد محمد شبل ) . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٠ .
- جانباي ، جان : ثورة ١٨٦٤ - ثورة علي بن غداهم : وصول الحماية الفرنسية بالبلاد التونسية . تونس ، ١٩٦٥ .
- الجاوي ، عمر : حصار صنعاء . مؤسسة صوت العمال ، عدن ، ١٩٩٥ .
- الجبري ، عبد الرحمن : عجائب الآثار في التراجم والأخبار ( ٣ أجزاء ) . بيروت ، دار الجليل . د . ت .
- الجبري ، محمد أبو رأس : مونس الأحبة في أخبار جربة . الدار التونسية للنشر ، تونس ، ١٩٦٠ .

- جزيلان ، عبد الله : التاريخ السري للثورة اليمنية . منشورات العصر الحديث ، بيروت ، ١٩٨٧ .
- نفسه : مقدمات ثورة اليمن . منشورات العصر الحديث ، بيروت ، ١٩٩٥ .
- الجلال ، الحسن بن أحمد : براءة الذمة في نصيحة الأئمة ( مخطوط ) . المكتبة الغربية ، بالجامع الكبير ، صنعاء .
- نفسه : شرح التهذيب مع الحاشية . مركز الدراسات والبحوث اليمني ، صنعاء ، ١٩٨٥ .
- نفسه : ضوء النهار المشرق على صفحات الأزهار . مجلس القضاء الأعلى ، صنعاء ، ١٩٨٥ .
- الجمل ، شوقي عطا الله : المغرب العربي الكبير في العصر الحديث . مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٧ .
- جميل ، سعيد : دراسات في المجتمع العربي . دار الخليج للطباعة والنشر ، الشارقة ، ١٩٨٣ .
- الجميل ، سيار : العرب والأتراك الانبعاث والتحديث من العثمينة إلى العلمنة . مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٧ .
- الجناحي ، سعيد أحمد : الحركة الوطنية اليمنية من الثورة إلى الوحدة . مطبعة الكاتب العربي ، دمشق ، ١٩٩٢ .
- الجندي ، أنور : العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي . دار الكتب اللبناني ، بيروت ، ١٩٦٣ .
- نفسه ، المد الإسلامي في مطالع القرن الخامس عشر . دار بو سلامة للطباعة والنشر ، تونس ، ١٩٨٤ .
- الحامد ، عبد الله : الشعر في الجزيرة العربية خلال قرنين . مطابع الإشعاع التجارية ، الرياض ، ١٩٨١ .

- الحبشي ، عبد الله محمد : الصوفية و الفقهاء في اليمن . دار نشر الثقافة ، القاهرة ، ١٩٧٦ .
- نفسه : حياة الأدب في عصر بني رسول . وزارة الإعلام والثقافة ، صنعاء ، ١٩٨٠ .
- نفسه : مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن . مركز الدراسات اليمنية ، صنعاء ، د . ت .
- الحبشي ، محمد عمر : اليمن الجنوبي سياسياً واقتصادياً واجتماعياً . دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٦ .
- الحجر ، رزق : ابن الوزير اليمني ومنهجه الكلامي . الدار السعودية للنشر والتوزيع ، جدة ، ١٩٨٤ .
- الحداد ، محمد يحيى : التاريخ العام لليمن . ٥ أجزاء . دار التنوير للطباعة ، بيروت ، ١٩٨٦ .
- حسن ، حسن إبراهيم : تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي . ٣ أجزاء . مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٥ .
- حسين ، محمد محمد : الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر . ٣ أجزاء . دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٧٢ .
- الحسيني ، إدريس : الخلافة المغتصبة أزمة تاريخ أم أزمة مؤرخ . دار النخيل للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٩٥ .
- الحصري ، ساطع : البلاد العربية والدولة العثمانية . دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٦٠ .
- حمزة ، فؤاد : قلب جزيرة العرب . مكتبة النصر الحديثة ، الرياض ، ١٩٦٨ .
- حنفي ، حسن : قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر . دار التنوير للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ١٩٨٣ .
- حوراني ، البرت : الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩٣٩ . ( تعريب كريم عزقول ) . دار النهار للنشر ، بيروت ، ١٩٧٧ .



- حمزة ، فؤاد : قلب جزيرة العرب . الرياض : مكتبة النصر الحديثة ، ١٩٦٨ .
- خان ، مرزا لطف الله : جمال الدين الأسد آبادي . (ترجمة عبد المنعم محمد حسنين) . دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٧٣ .
- الدجاني ، أحمد صدقي : الحركة السنوسية ، نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر . دار لبنان للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٦٧ .
- دروزة ، محمد عزة : نشأة الحركة العربية الحديثة . منشورات المكتبة العصرية ، صيدا ، ١٩٧١ .
- الدوري ، عبد العزيز : التكوين التاريخي للأمة العربية دراسة في الهوية والوعي . مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٨٤ .
- الذبحاني ، ناصر قائد : المجتمع اليمني . صنعاء : مكتبة دار الآفاق ، ٢٠٠٢ .
- الرحومي ، أحمد وآخرون : أسرار ووثائق الثورة اليمنية . بيروت : دار العودة ، ١٩٧٨ .
- رضا ، محمد رشيد : الخلافة أو الإمامة العظمى : مباحث شرعية سياسية اجتماعية إصلاحية . مطبعة المنار ، القاهرة ، ١٩٢٢ .
- رفيع ، محمد عمر : في ربوع عسير ذكريات وتاريخ . دار العهد الجديد للطباعة ، القاهرة ، ١٩٥٤ .
- الريحاني ، أمين : ملوك العرب . بيروت : دار الجليل ، ١٩٨٧ .
- زبارة ، محمد بن يحيى : أئمة اليمن بالقرن الرابع عشر للهجرة . القاهرة : المطبعة السلفية ، ١٩٧٩ .
- نفسه : تقاريط نشر العرف لنبلأ اليمن بعد الألف . صنعاء : مركز الدراسات والبحوث اليمني ، د.ت .
- نفسه : نيل الوطر من تراجم رجال اليمن في القرن الثالث عشر ، جزآن . القاهرة : المطبعة السلفية ، القاهرة ، ١٣٥٠هـ / ١٩٣١م .

- نفسه : أئمة اليمن بالقرن الرابع عشر الهجري . المطبعة السلفية ، القاهرة ، ١٩٧٩ .
- الزبيري ، محمد محمود : الإمامة وخطرها على الوحدة اليمنية . القاهرة : د . ت .
- نفسه : البرنامج الأول من برامج شباب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . القاهرة : مطبعة الحرية ، ١٩٤١ .
- نفسه : دعوة الأحرار ووحدة الشعب . عدن : مطبعة الجماهير ، ١٩٥٦ .
- نفسه : ديوان الزبيري . بيروت : دار العودة ، ١٩٧٨ .
- نفسه : مأساة واق الرواق . بيروت : دار العودة ، ١٩٨٨ .
- زرتوقة ، صلاح سالم : أنماط الاستيلاء على السلطة في الدول العربية (١٩٥٠-١٩٨٥) . مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ١٩٩٢ .
- الزركلي ، خير الدين : الأعلام . المجلد الثالث ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٨٠ .
- زهرة ، محمد : الإمام زيد حياته وعصره ، آراؤه وفقهه . دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٥٩ .
- نفسه : تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية . دار الفكر العربي ، القاهرة ، د . ت .
- زكريا ، أحمد وصفي : رحلتي إلى اليمن . دار الفكر للطباعة ، دمشق ، ١٩٨٦ .
- زيادة ، نقولا : ليبيا من الاستعمار الإيطالي إلى الاستقلال . معهد الدراسات العربية ، القاهرة ، ١٩٥٨ .
- زيد ، علي محمد : تيارات معتزلة اليمن في القرن السادس الهجري . بيسان للنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٩٧ .
- نفسه : معتزلة اليمن دولة الهادي وفكره . دار العودة ، بيروت ، ١٩٨١ .
- زين ، نور الدين زين : نشوء القومية العربية . دار النهار للنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٧٩ .

- سالم ، سيد مصطفى : الفتح العثماني الأول لليمن ( ١٥٣٨-١٦٣٥ ) . مطبعة الجبلأوي ، القاهرة ، ١٩٧٨ .
- نفسه : تكوين اليمن الحديث . مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ١٩٨٤ .
- نفسه : مجلة الحكمة اليمانية ١٩٣٨-١٩٤١ وحركة الإصلاح في اليمن . مطبعة الجبلأوي ، القاهرة ، ١٩٧٦ .
- نفسه : نصوص يمنية عن الحملة الفرنسية على مصر ، نصوص مختارة من المخطوطة اليمنية ( درر نحر العين بسيرة الإمام المصور علي ورجال دولته الميامين ) . المطبعة الفنية ، القاهرة ، ١٩٨٩ .
- السالمي ، محمود علي : محاولات توحيد اليمن بعد خروج العثمانيين . دار الثقافة العربية ، خورمكسر ، ٢٠٠٢ .
- السبكي ، آمال : تاريخ إيران السياسي بين ثورتين ١٩٠٦ - ١٩٧٩ . المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ١٩٩٩ .
- سعيد ، أمين : الثورة العربية الكبرى . القاهرة . د . ت .
- السقاف ، أبو بكر : دراسات فكرية وأدبية . دار العودة ، بيروت ، ١٩٧٧ .
- السلال ، عبد الله وآخرون : ثورة اليمن الدستورية . دار الكلمة ، صنعاء ، ١٩٨٥ .
- السياغي ، حسين أحمد : أصول المذهب الزيدي اليمني وقواعده . مكتبة غمضان لإحياء التراث اليمني ، صنعاء ، ١٩٨٤ .
- سيد ، أيمن فؤاد : تاريخ المذاهب الدينية في بلاد اليمن حتى نهاية القرن السادس الهجري . الدار المصرية اللبنانية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٨ .
- شاخت ، جوزيف وآخرون : تراث الإسلام ( ترجمة محمد زهير السماهوري ) . عالم المعرفة ، الكويت ، ١٩٧٨ .
- شاكر ، محمد محمود : رسالة في الطريق إلى ثقافتنا . دار الهلال ، القاهرة ، ١٩٩١ .
- نفسه : شبه جزيرة العرب نجد . المكتبة الإسلامية ، دمشق ، ١٩٧٦ .

- الشامي، أحمد محمد : تاريخ اليمن الفكري في العصر العباسي، ٤ اجزاء . دار النفائس، بيروت ، ١٩٨٧.
- نفسه : رياح التغيير في اليمن . مطبعة الكاتب العربي ، دمشق ، ١٩٨٥ .
- نفسه : نفحات ولفحات من اليمن . دار الندوة الجديدة ، بيروت ، ١٩٨٨ .
- الشامي ، فضيلة عبد الأمير : تاريخ الفرقة الزيدية في القرنين الثاني والثالث الهجري . مطبعة الآداب ، النجف الأشرف ، بغداد ، ١٩٧٤ .
- شبيكه ، مكّي : العرب والسياسة البريطانية في الحرب العالمية الأولى . دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٧٨ .
- نفسه : السودان عبر القرون . دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٦٥ .
- الشجاع ، عبد الرحمن عبد الواحد : تاريخ اليمن في الإسلام حتى نهاية القرن الرابع الهجري. دار الفكر المعاصر ، صنعاء ، ١٩٩٦ .
- شحرة ، حميد أحمد : مصرع الابتسامة سقوط مشروع الدولة الإسلامية في اليمن (١٩٣٨-١٩٤٨) . المركز اليمني للدراسات الإستراتيجية ، صنعاء ، ١٩٨٨ .
- شرابي ، هشام : مقدمات لدراسة المجتمع العربي . منشورات صلاح الدين ، القدس ، ١٩٧٥ .
- الشرجي، عبد الغني قاسم : الإمام الشوكاني حياته وفكره . مؤسسة الرسالة ، بيروت، ١٩٨٨ .
- شرف الدين ، أحمد حسين : اليمن عبر التاريخ . مطابع السنة المحمدية ، القاهرة ، ١٩٦٣ .
- نفسه : تاريخ الفكر الإسلامي في اليمن . مطابع الفرزدق التجارية، الرياض، ١٩٨٩ .
- شرف الدين ، عبد الحسين : المراجعات - المبحث الثاني في الإمامة العامة . المجمع العالم لأهل البيت ، طهران ، ١٩٧٥ .
- شقير ، نعوم : جغرافية وتاريخ السودان . دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٦٧ .

- شكري ، محمد فؤاد : الحملة الفرنسية وخروج الفرنسيين من مصر . دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٥٨ .
- نفسه : السنوسية دين ودولة . القاهرة ، ١٩٨٤ .
- الشكعة ، مصطفى : إسلام بلا مذاهب . شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٩٧١ .
- الشلال ، أبو القصب وآخرون : قاموس الأحداث اليمانية . دار الأزمنة الحديثة ، صنعاء ، ١٩٩٥ .
- الشماحي ، عبد الله بن عبد الوهاب : اليمن الإنسان والحضارة . دار المناء ، القاهرة ، ١٩٧٢ .
- الشهابي ، مصطفى : القومية العربية . معهد الدراسات العربية العليا . القاهرة ، ١٩٦١ .
- الشهرستاني ، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم : الملل والنحل . ( جزآن ) دار صعب ، بيروت ، ١٩٨٦ .
- الشوابكة ، أحمد فهد بركات : حركة الجامعة الإسلامية . مكتبة المنار ، القاهرة ، ١٩٨٤ .
- شوقي ، ضيف : عصر الدول والإمارات ( ٥ أجزاء ) دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٠ .
- الشوكان ، محمد بن علي : البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع . جزآن ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، د . ت .
- نفسه : أدب الطلب ومنتهى الأرب . مكتبة الرشاد ، صنعاء ، ١٩٩٨ .
- نفسه : السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار . ٤ أجزاء ، دار ابن كثير ، دمشق ، ٢٠٠٠ .
- نفسه : قطر الولي على حديث الولي . ( تحقيق إبراهيم إبراهيم هلال ) ، ١٣٩٧ هـ / ١٩٧٦ .

- نفسه : القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد . دار الهجرة ، صنعاء ، ١٩٩٠ .
- نفسه : نيل الأوطار من أحاديث سيد الأنبياء . ٤ أجزاء . دار الجليل ، بيروت ، د . ت .
- نفسه : نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنا عشرية . دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٩ .
- الصائدي ، أحمد قايد : حركة المعارضة اليمنية في عهد الإمامي يحيى بن محمد حميد الدين . دار الآداب ، بيروت ، ١٩٨٣ .
- صالح ، محمد أمين : تاريخ اليمن الإسلامي في القرون الثلاثة الأولى للهجرة ( عصر الولاية ) . مطبعة الكيلاني ، القاهرة ، ١٩٧٥ .
- صبحي ، أحمد محمود : في علم الكلام الزيدية دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين ، ٣ أجزاء . دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٩١ .
- الصعدي ، عبد المتعال : المحددون في الإسلام من القرن الأول إلى القرن الرابع عشر . مطبعة كلية الآداب ، القاهرة ، د . ت .
- الصنعاني ، محمد بن إسماعيل الأمير : الرسالة النجدية ( مخطوط ) ، المكتبة الغربية بالجامع الكبير ، صنعاء ، رقم ٢٧٤ .
- نفسه : سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام . ( جزآن ) ، دار الفكر للطباعة والنشر ، دمشق ، د . ت .
- نفسه : ديوان الأمير الصنعاني ( تحقيق عبد الرحمن علي الأمير ) . دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٦ .
- الصياد ، أحمد صالح : السلطة والمعارضة في اليمن المعاصر . دار الصداقة ، بيروت ، ١٩٩٢ .
- طاهر ، علوي عبد الله : الزبيري شعره ونثره وآراء الدارسين فيه . دار الفارابي ، بيروت ، ١٩٧٧ .

- الطهطاوي ، رفاعه رافع : تخلص الإبريز في تلخيص باريز . دار ومطابع الشعب ، القاهرة ، ١٩٦٣ .
- نفسه : مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية . مطبعة شركة الرغائب ، ١٩١٢ .
- نفسه : المرشد الأمين للبنات والبنين . المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٧٣ .
- نفسه : الأعمال الكاملة - لرفاعة رافع الطهطاوي ( تحقيق محمد عمارة ) . المؤسسة العربية للدراسة والنشر ، بيروت ، ١٩٧٧ .
- الطيب ، عبد الملك : التاريخ يتكلم . ١٩٩١ .
- نفسه : الثورة والنق المظلم . ١٩٩٩ .
- الظاهري ، محمد محسن : الدور السياسي للقبيلة في اليمن (١٩٦٢-١٩٩٠) . مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ١٩٩٠ .
- عارف ، أحمد عبد الله : الصلة بين الزيدية و المعتزلة . المكتبة اليمنية ، صنعاء ، ١٩٨٧ .
- نفسه : مقدمة في دراسة الاتجاهات الفكرية والسياسية في اليمن فيما بين القرن الثالث والخامس الهجري . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٩١ .
- عامر ، محمود علي : تاريخ المغرب العربي الحديث - ليبيا . دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٧٠ .
- عباد ، الصاحب : الزيدية ( تحقيق ناجي حسن ) . الدار العربية للموسوعات ، بيروت ، ١٩٨٦ .
- عبد الإله ، عبد الله : نكسة الثورة اليمنية . د.ت .
- عبد الرحمن ، عبد الوهاب أحمد : تاريخ العرب الحديث دراسة في التنافس الأوروبي الاستعماري على البلاد العربية . دار القلم للنشر والتوزيع ، دبي ، ٢٠٠١ .

- العبدلي ، أحمد فضل : هدية الزمن في أخبار ملوك الحج وعدن (حققه أبو حسان خالد الأذرعي) . دار العودة ، بيروت ، ٢٠٠٤ .
- عبد السلام ، محمد : الجمهورية بين السلطنة والقبيلة في اليمن الشمالي . شركة الأمل، القاهرة ، ١٩٨٨ .
- عبد العاطي ، عبد الغني محمود : عوامل الصراع بين الأيوبيين والإمام عبد الله بن حمزة دراسة في العلاقات الأيوبية الزيدية . مطبعة أبو الهول ، القاهرة ، ١٩٨٦ .
- نفسه : من رسائل الإمام عبد الله بن حمزة دراسة في العلاقات الزيدية الأيوبية . مطبعة عبير الكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٦ .
- نفسه : المطرفية في اليمن بين العلم والسياسة . مقالة مستخرجة من دورية كلية الآداب - جامعة المنصورة ، العدد الحادي عشر / مايو ١٩٩١ م .
- عبد العزيز ، عمر : دراسات في تاريخ العرب الحديث المعاصر . دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٨٠ .
- عبد الفتاح ، نبيل : المصحف و السيف صراع الدين و الدولة في مصر . مكتبة مدبولي، القاهرة ، ١٩٨٣ .
- عبد الله ، الطاهر: الحركة الوطنية التونسية رؤية شعبية قومية جديدة ١٨٣٠ - ١٩٥٦ . تونس ، ١٩٧٨ .
- عبد المجيد ، محمد سعيد : نابغة الشرق السيد جمال الدين الأفغاني . دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٧ .
- عبده ، علي محمد : الطائفية في اليمن . مؤسسة الجماهير ، عدن ، ١٩٦٥ .
- نفسه : مسار الحركة الوطنية في اليمن . وزارة الإعلام والثقافة ، صنعاء ، ١٩٧٩ .
- العرشي ، حسين بن أحمد : بلوغ المرام شرح مسك الختام فيمن ملك اليمن من ملك وإمام . دار الندوة الجديدة ، بيروت ، بدون تاريخ .



- عزان ، محمد يحيى سالم : قرشية الخلافة تشريع ديني أم رؤية سياسية . مركز التراث والبحوث اليمني ، صنعاء ، ٢٠٠٤ .
- عطار ، أحمد عبد الغفور : محمد بن عبد الوهاب . مطابع دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧١ .
- العشماوي ، محمد سعيد : الخلاف الإسلامية . سينا للنشر ، القاهرة ، ١٩٩٢ .
- العقيلي ، محمد بن أحمد : تاريخ المخلاف السليماني . جزآن . دار الكتاب العربي ، القاهرة ، ١٩٦١ .
- عمارة ، محمد : السلفية . دار المعارف للطباعة و النشر ، القاهرة ، ١٩٩٤ .
- نفسه : الجامعة الإسلامية والفكرة القومية نموذج مصطفى كامل . دار الشروق ، بيروت ، ١٩٩٤ .
- نفسه : العرب يستيقظون العروبة في العصر الحديث . دار الوحدة ، بيروت ، ١٩٨١ .
- نفسه : تحديات لها تاريخ . المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨٢ .
- نفسه : تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة . دار الهلال ، القاهرة ، ١٩٨٢ .
- نفسه : مسلمون ثوار . المؤسسة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٧٤ .
- العمراني ، محمد بن إسماعيل : نظام القضاء في الإسلام . مطبعة الكاتب العربي ، دمشق ، ١٩٨٤ .
- العمراني ، عبد الرحمن محمد : الزبيري أديب اليمن الثائر . دار العودة ، بيروت ، ١٩٧٧ .
- العمري : حسين عبد الله : الإمام الشوكاني رائد عصره ، دراسة في فقهه وفكره . دار الفكر للطباعة والنشر ، دمشق ، ١٩٩٠ .
- نفسه : مائة عام من تاريخ اليمن الحديث . دار الفكر للطباعة والنشر ، دمشق ، ١٩٨٨ .

- نفسه : يمانيات في التاريخ والثقافة والسياسة . دار الفكر للطباعة والنشر ، دمشق ، ١٩٩٦ .
- العودة، سلمان بن فهد : الغرباء الأولون أسباب غربتهم ومظاهرها وكيفية مواجهتها . مكتبة دار القدس ، صنعاء ، ٢٠٠٠ .
- عوض ، عبد العزيز محمد : الإدارة العثمانية في ولاية سورية ١٨٦٤ - ١٩١٤ . دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٩ .
- عيسى، إبراهيم بن صالح : تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ووفيات بعض الأعيان وأنسابهم ونبأ بعض البلدان . منشورات دار اليمامة ، الرياض ، د . ت .
- العيني ، محسن أحمد : خمسون عاماً في الرمال المتحركة . دار النهار ، بيروت ٢٠٠٠ .
- نفسه : معارك ومؤتمرات ضد قضية اليمن . دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٩٩ .
- غالب ، محمد أنعم : عوائق التنمية في اليمن . اتوهار سوفيتش ، فيسبان ، ١٩٨٧ .
- الغالي ، سلوى سعد : الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم ودوره في توحيد اليمن ، ١٩٩١ .
- غرايبة ، عبد الكريم محمود: تاريخ العرب الحديث. الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٧ .
- غزال ، فوزي بن عبد اللطيف : دعوة جمال الدين الأفغاني في ميزان الإسلام . دار طيبة، الرياض ، ١٩٨٣ .
- غليس ، أشواق أحمد : التجديد في فكر الإمامة عند الزيدية في اليمن . مكتبة مدبولي ، القاهرة، ١٩٩٧ .
- الغماري ، محمد حسن : الإمام الشوكاني مفسراً . دار الشروق للنشر، جدة ، ١٩٨١ .
- فارس ، محمد خير : تاريخ المغرب الحديث . المطبعة الجديدة ، دمشق ، ١٩٨٢ .
- الفضيل ، السيد يحيى : من هم الزيدية ؟ مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ، ١٩٧٥ .

- قاسم ، عبد الغني : الإمام الشوكان حياته وفكره . مؤسسة الرسالة . بيروت ، ١٩٨٨ .
- القاسم ، يحيى بن الحسين : غاية الأمان في أخبار القطر اليماني . دار الكتاب العربي ، القاهرة ، ١٩٦٨ .
- القاسمي ، خالد بن محمد : الوحدة اليمنية حاضراً ومستقبلاً . دار الحدائق ، بيروت ، ١٩٨٨ .
- القرضاوي، يوسف : السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة الإسلامية ومقاصدها . مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٧٨ .
- القلقشندي ، أبو العباس شهاب الدين : مآثر الإنافة في معالم الخلافة . ( تحقيق أحمد فرج ) ، الكويت ، ١٩٦٤ .
- الكبسي ، عبد السلام حسين : سيف الوحدة، مطابع دائرة التوجيه المعنوي ، صنعاء ، ١٩٩٧ .
- الكبسي ، محمد أحمد محمد : الفروق الواضحة البهية بين الفرق الإمامية وبين الفرق الزيدية . مطابع شركة الأدوية ، صنعاء ، ١٩٩٢ .
- الكبسي، محمد بن إسماعيل : اللطائف السنية في أخبار الممالك اليمنية . مطبعة السعادة، القاهرة ، د . ت .
- كتورة ، جورج : طبائع الكواكب في طبائع الاستبداد . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨٧ .
- الكمالي ، محمد محمد الحاج : الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى وأثره في الفكر الإسلامي سياسياً وعقائدياً . دار الحكمة اليمنية ، صنعاء ، ١٩٩١ .
- كوثراني، وجيه: الفقيه والسلطان دراسة في تجربتين تاريخيتين : العثمانية والصوفية - القاجارية . دار الراشد للطباعة ، بيروت ، ١٩٨٩ .
- نفسه : الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي . معهد الإنماء العربي، بيروت ، ١٩٧٨ .

- الكواكي ، عبد الرحمن بن أحمد : أم القرى . المطبعة المصرية ، القاهرة ، ١٩٣١ .
- نفسه : طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد . دار النفائس ، ١٩٩٣ .
- نفسه : الأعمال الكاملة للكواكي ( تحقيق محمد جمال طحان ) . مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٥ .
- الكيالي ، عبد الوهاب : تاريخ فلسطين الحديث . المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨٠ .
- لاندو ، دوم : أزمة المغرب الأقصى . ( ترجمة إسماعيل وحسين الحوت ) . مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦١ .
- لوتسكي ، فلاديمير ب. : تاريخ الأقطار العربية الحديث . دار التقدم ، موسكو ، د . ت .
- مانع ، إلهام محمد : الأحزاب والتنظيمات السياسية في اليمن (١٩٤٨-١٩٩٣) . كتاب ثوابت المؤتمر الشعبي ، صنعاء ، ١٩٩٤ .
- الماوردي ، أبو الحسن علي بن محمد : الأحكام السلطانية والولايات الدينية . دار الكتب العلمية ، بيروت ، د . ت .
- مبروك ، علي : النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ . دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٩٣ .
- المجاهد ، محمد بن محمد : مدينة تعز غصن نضير في دوحة التاريخ العربي . العمل الفني للطباعة ، تعز ، ١٩٩٧ .
- مجهول المؤلف : حوليات يمانية أو اليمن في القرن التاسع عشر الميلادي ( تحقيق عبد الله محمد الحبشي ) . منشورات وزارة الإعلام والثقافة ، دمشق ، ١٩٨٠ .
- المحافظة ، علي : الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩١٤ . الأهلية للنشر والتوزيع ، ١٩٨٠ .
- محمود ، صالح رمضان : ذكريات الشوكاني رسائل المؤرخ اليمني محمد بن علي الشوكاني . دار العودة ، بيروت ، ١٩٨٣ .

- المخزومي ، محمد : خاطرات جمال الدين الأفغاني . المطبعة العلمية ، بيروت ، ١٩٣١ .
- مراد ، محمد عدنان : صراع القوى في المحيط الهندي والخليج العربي . دار دمشق للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٢ .
- المرتضى ، أحمد بن يحيى : كتاب الأزهار في فقه الأئمة الأطهار . مكتبة اليمن الكبرى ، بيروت ، ١٩٩٠ .
- نفسه : منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول . دار الحكمة اليمانية ، صنعاء ، ١٩٩٢ .
- معاليقي ، منذر : معالم الفكر العربي في عصر النهضة العربية . دار اقرأ ، بيروت ، ١٩٨٩ .
- المقالح ، عبد العزيز : قراءة في فكر الزيدية والمعتزلة . دار العودة ، بيروت ، ١٩٨٢ .
- المقبل ، صالح بن المهدي : العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ . مكتبة دار البيان ، دمشق ، ١٩٨١ .
- المقحفي ، إبراهيم أحمد : معجم البلدان والقبائل اليمنية (إعداد ومراجعة المقحفي) . منشورات دار الكلمة ، ١٩٨٨ .
- الموسوعة العربية الميسرة . دار فضة لبنان للطبع والنشر . بيروت ، ١٩٨٧ .
- ناجي ، سلطان : التاريخ العسكري لليمن (١٨٣٩-١٩٦٧) . د.ت .
- الناصري ، أحمد بن خالد السللاوي : الاستقصاء لأخبار المغرب الأقصى . ٩ أجزاء . الدار البيضاء ، ١٩٦٥ .
- النجدي ، إبراهيم بن صالح : عقد الدرر فيما وقع في نجد من الحوادث في آخر القرن الثالث عشر وأول الرابع عشر . المطابع الوطنية الحديثة ، الرياض ، د.ت .
- النجدي ، عثمان بن بشر : عنوان المجد في تاريخ نجد . مكتبة الرياض الحديثة ، الرياض ، د.ت .

- نعمان ، أحمد محمد : انقيار الرجعية في اليمن . دار القاهرة للطباعة ، القاهرة ، د.ت.
- نعمان ، محمد أحمد : الأطراف المعنية في اليمن . منشورات مؤسسة الصبان ، عدن ، ١٩٦٥.
- نعمان ، محمد أحمد وآخرون : من وراء الأسوار مناقشة سياسية حول مستقبل اليمن . دار الكاتب العربي ، بيروت ، ١٩٦٥ .
- النونو ، يحيى بن حسين : نظام الحسبة عند الزيدية ( دراسة مقارنة بالمشهد الأربعة ) . مركز عبادي للدراسات والنشر ، صنعاء ، ١٩٩٨ .
- هراس ، محمد خليل : باعث النهضة الإسلامية ابن تيمية السلفي . دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٤ .
- المهري ، سلامة محمد سلمان : دولة المرابطين في عهد علي بن يوسف بن تاشفين . دار الندوة الجديدة ، بيروت ، ١٩٨٥ .
- الهمداني ، الحسن بن أحمد : كتاب الإكيل (تحقيق محمد بن علي الأكوغ) ، ج ٢ . مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة ، ١٩٦٦ .
- نفسه ، صفة جزيرة العرب (تحقيق محمد بن علي الأكوغ) . مكتبة الإرشاد ، صنعاء ، ١٩٩٠ .
- الهمداني ، حسين بن فيض الله : الصليحيون والحركة الفاطمية في اليمن . دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٦ .
- هويدي ، فهمي : إيران من الداخل . مركز الأهرام للترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٨ .
- الواسعي ، عبد الواسع بن يحيى : تاريخ اليمن المسمى فرجة الهموم والحزن في حوادث وتاريخ اليمن . المطبعة السلفية ، القاهرة ، ١٩٢٧ .
- وائر بوري ، جون : الملكية والنخبة السياسية في المغرب ( ترجمة ماجد نعمة وعبود عطية ) . دار الوحدة ، بيروت ، ١٩٨٢ .
- وزارة الثقافة والسياحة : القاضي الإرياني حكيم الثورة اليمنية . صنعاء ، ١٩٩٨ .

- الوزير ، أحمد بن محمد : حياة الأمير علي بن عبد الله الوزير . منشورات العصر الحديث ، دمشق ، ١٩٨٩ .
- الوزير ، زيد بن علي : محاولة لفهم المشكلة اليمنية . مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٧١ .
- الوزير ، عبد الإله بن علي : تاريخ طبق الحلوى وسحائف المن والسلوى . ( تحقيق محمد عبد الرحيم جازم ) ، مركز الدراسات والبحوث اليمني ، صنعاء ، ١٩٨٦ .
- الوزير ، محمد بن إبراهيم : إثبات الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد . دار الكتب العلمية ، بيروت ، د . ت .
- الوشلي ، إسماعيل بن محمد : نشر الثناء الحسن المنبئ ببعض حوادث الزمان من الغرائب الواقعة في اليمن ( تحقيق محمد بن محمد الشعبي ) . مطابع اليمن العصرية ، صنعاء ، ١٩٨٢ .
- الويسي ، حسين بن علي : اليمن الكبرى كتاب جغرافي جيولوجي تاريخي . مكتبة الإرشاد ، صنعاء ، ١٩٦١ .
- يحيى ، جلال : تاريخ إفريقيا الحديث والمعاصر ، المكتب الجامعي الحديث ، الإسكندرية ، ١٩٨٣ .
- نفسه : الثورة المهدية وأصول السياسية البريطانية في السودان . دار النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٩ .
- يعقوب ، هارولد ف. : ملوك شبه الجزيرة العربية ( ترجمة أحمد المضواحي ) . دار العودة ، بيروت ، ١٩٨٣ .
- اليمنية ، المعهد الأمريكي للدراسات : اليمن كما يراه الآخر دراسات أنثروبولوجية مترجمة (مراجعة لوسين تامينيان وعبد الكريم العوج) . ١٩٩٧ .

(ب) المقالات باللغة العربية :

- الحبشي ، عبدالله : "الشوكتاني ناقد المجتمع" . اليمن الجديد ، العدد ٤ - السنة الرابعة ، فبراير ١٩٧٦ : ١٣-٥ .
- نفسه : "الدوامخ في التراث اليمني" . اليمن الجديد ، العدد ٣ - السنة الخامسة ، يونيو ١٩٧٦ : ٧٢-٦٥ .
- دايه ، جان : "الكواكبي ومعاركه ضد الاستبداد" ، مجلة العربي ، العدد ٤٨٤ ، مارس ١٩٩٩ : ١٠٠-١٠٥ .
- رافع ، شوقي : "مفاتيح اليمن ديمقراطية تقاتل على خطوط التماس" . مجلة العربي ، العدد ٤٦٦ ، سبتمبر ١٩٩٧ : ١٢٤-١٣٥ .
- عبد الرحيم ، عبد المجيد : "المقبلي" . اليمن الجديد ، العدد ١١ - السنة الثانية ، مارس ١٩٧٣ : ٢١-٢٧ .
- عمارة ، محمد : "الجامعة العربية والجامعة الإسلامية" . مجلة المستقبل العربي ، العدد ٢٤ - فبراير ١٩٨٣ : ٧١-٩٦ .
- غليس ، أشواق أحمد : "رؤية الشوكتاني للتغير السياسي أو قراءة في رسالة الدواء العاجل في دفع العدو الصائل" . مجلة شؤون العصر ، العدد السادس عشر ، ربيع الثاني - جماد الثاني ١٤٢٥ هـ / يوليو سبتمبر ٢٠٠٤ م : ٨٩-١٣٨ .
- المسعودي ، عبد العزيز : "اغتراب الفقيه في كنف السلطان" ، المجلة التاريخية العربية للدراسات العثمانية ، العدد الرابع والعشرون ، ديسمبر / كانون الأول ٢٠٠١ : ٢٣٧-٢٦١ .
- المقالح ، عبد العزيز : "المتقف والسلطة النموذج اليمني" ، مجلة دراسات يمنية ، العدد ٣٦ ، إبريل ، مايو ، يونيو ، ١٩٨٩ م - رمضان ، شوال ، ذو القعدة ، ١٣٨٩ هـ : ١٤٣-١٥٥ .
- النيفر ، مصطفى : " (أجوبة ) مغربية عن ( أسئلة ) أوربية " ، مجلة منبر الحوار ، العدد ٣٨ ، ربيع ١٩٩٩ : ٥-٤١ .



(جم) الكتب باللغات الأوربية :

- Amin, Samir. The Arab Nation, Nationalism and Class Struggles. London: Zed Press, 1978.
- Bernard, Augustin . Le Maroc. Paris, 1922 .
- Gibb, Hamilton A. R. Studies on the Civilization of Isalm. New Jersey: Princeton University Press, 1982.
- Hodgson.G. Marshall. The Venture Of Islam Conscience and History In a World Civilization . 2 Vols.Chicago: The University of Chicago Press , 1974.
- Holt, P. M. The Mahdist State in the Sudan, 1881-1898. Oxford, 1958.
- Itzkowitz, Norman. Ottoman Empire and Islamic Tradition. Chicago: The University of Chicago Press, 1972.
- J. Kostiner., ed. Tribes and state formation in Middle East. Berkeley: University of California, 1982.
- Karpat, Kemal H., ed. Political and Social Thought in the Contemporary Middle East. New York: Praeger Publishers, 1982.
- Lackner, Helen. A House built on Sand, a political economy of Saudi Arabia. New York : Ithaca Press. 1978.
- Landen, Robert G. The Emergence of The Modern Middle East. New York: Van Nostrand Co, 1970.
- Lapidus, Ira M. A History of Islam. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Lenczowski, George. The Middle East in World Affairs. Ithaca: Cornell University Press, 1980.
- Lewis, Bernard. The Middle East and the West. New York: Harper & Row Publishers, 1966.
- Malone, Joseph J. The Arab Lands of Western Asia. New Jersey: Prentice - Hall, 1973.
- \_\_\_\_\_. The Emergence of Modern Turkey. London: Oxford University Press, 1968.
- Marsot, Afaf Lutfi al-Sayyid. Egypt in the reign of Muhammed Ali. London: Cambridge University Press, 1984.

- Paul Fesh. Constantinople aux derniers jours d' Abdul Hamid. Paris, 1907.
- Robinson, Ronald., et al. Africa And The Victorians The Climax Of Imperialism In The Dark Continent. New York: St. Martins Press, 1961.
- Shaw, Stanford J. History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, 2 Vols. London: Cambridge University Press, 1976.
- Vatikiotis, P. J. The History of Egypt From Muhammad Ali To Sadat. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1980.

( د ) المقالات باللغات الأوربية :

- Dawn, C. Ernest. "The Rist of Arabism in Syria". The Middle East Journal, Vol No.XVI, 1962: 145-168.
- Inalcik, Halil. "Capital Formation in the Ottoman Empire". Journal of Economic History, Vol. 29, No. 1, March 1969: 69-81.

# الشوكانية الوهابية

في الآونة الأخيرة رفعت سلطة المعرفة في اليمن  
الموحد شعاراً كبيراً في محتواه «صنعاء عاصمة  
للثقافة العربية» ، بالنسبة لي لم يكن سوى شعاراً  
ضئيلاً في مضمونه الرامي إلى تكريس ثقافة  
الاستهلاك والعولة الهابطة . هنالك لم يبق أمامي

سوى خيار واحد، هو البحث المضني عن ناشر عربي يفى بالغرض  
المطلوب ، دون الحاجة لاستئذان حاجب السلطان الثقافي وإملاءاته  
السياسية المفرضة . وقد وفقني الله في هذا المسعى بالعثور على ناشر  
عربي أصيل ( مكتبة مدبولي ) ، وصاحبها الطيب الحاج محمد مدبولي  
والذي تكفل بطباعة هذا الكتاب دون شروط مسبقة .

منذ ذلك التاريخ ، عقدت العزم على إعداد المادة التاريخية العلمية  
لموضوع بحثي هذا ، في عامنا هذا ، تحت هذا العنوان : الشوكانية  
الوهابية تيار مستجد في الفكر العربي الحديث . ومن يقرأ فصل من  
فصول هذه الحياة السياسية العربية المتردية في زمننا الغراب هذا ، قطعاً  
سيواجه مشكلة عويصة في ترجمة أفكار أولئك النفر من الرواد الأوائل  
الذين اکتووا بنار السلطان ومقالب حاشيته . ومن يتفحص بالذات  
مصنفات شيخ الإسلام محمد بن علي الشوكانى، الذي عاصر بدوره  
دعوة الشيخ الفاضل محمد بن عبد الوهاب النجدى ، سوف يكشف  
بيسر وسهولة أن الفكر العربي قبل وبعد عصر النهضة العربية الحديثة  
المغية ، لا تزال تعبر عن واقع سياسى واجتماعى بائس يدعو للتشاؤم  
أكثر منه للتفاؤل .